40e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 19 10 MAI 1923

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète	18 fr.	ÉTRANGER	Édition complète	20 fr. 50
	Édition partielle	12 fr.		Édition partielle	14 fr. 50

L'édition **complète** comprend la *Doctrine* et la *Prédication ;* l'édition **partielle** n'a pas la *Prédication.*
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine.*
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence ;* pour l'Etranger elle coûte 2 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement à nos Bureaux, à Langres.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Les nouveautés du Codex. — Ch. XXII : *Code de procédure canonique* (suite) : 5° Contra parochos negligentes, 289.

Questions de science ecclésiastique. — Peut-on démontrer directement l'existence de Dieu 1° par l'argument du consentement universel, 291, et 2° par l'argument de la loi morale ? 295. — L'Instruction du St-Office du 9 juin 1915 a-t-elle modifié en quelque chose la théologie du *sigillum* ? 299. — Pourrait-on baptiser un Juif mourant qui ne croit pas aux mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption ? 300. — Pourrait-on donner l'absolution (oubliée) au pénitent déjà sorti du confessionnal, mais présent encore dans l'église ? 301. — Un mariage où le prêtre n'a pas demandé et reçu le consentement des fiancés est-il valide ? 302.

Liturgie. — Consultations diverses, 302.

PRÉDICATION

Sermon pour la Pentecôte. — La dévotion au Saint-Esprit, 225.

Les Dominicales d'un petit Doyen. — XXVIII. *Pentecôte :* Le courage chrétien, 227. — XXIX. *Trinité :* Le mystère de la Sainte Trinité, 228.

Lectures liturgiques pour la Prière du soir sur la messe du Dimanche. — XXVII. La Pentecôte, 230. — XXVIII. La Sainte Trinité, 232.

Lectures pour le Mois de Marie. — *Notre-Dame du Perpétuel-Secours.* — VI. Médiatrice et Corédemptrice, 234. — VII. La Patronne des missions, 235. — VIII. « Faites-la connaître au monde, » 237. — IX. L'action sociale par N.-D. du Perpétuel-Secours, 238.

Sujets de circonstance. — Allocution du curé lors d'une première visite épiscopale, 239.

1° Joindre 0 f. 75 et la dernière bande à toute demande de *changement d'adresse.*
2° Joindre 0 f. 25 et la dernière bande à toute demande de *consultation.*

POUR LA FÊTE DE SAINTE JEANNE D'ARC

En vente à nos bureaux

Hymne à Jeanne d'Arc, de Gravier. Partition in-4°, texte, chant et accomp., 1 f. 75 ; in-8, texte et chant, 0 f. 30 ; paroles seules, les 10 ex., 0 f. 65.

Jeanne d'Arc (drame historique en 5 actes avec prologue), par G. Bizet. In-12 de 102 p., franco 1 f. 25 (sans droits d'auteur).

En vente à nos Bureaux

Pour votre Confession. Examen de conscience à l'usage des enfants de la Communion solennelle, suivi d'un Chemin de Croix. 48 p. in-32, *franco* 0 f. 25 ; les dix, 2 f. 15 ; les 50, 9 f. 90 ; le cent, 19 f. 55.

Le Paradis sur terre (97 discours sur la Sainte Eucharistie). — 15e édition. — 2 vol. in-12 de 527 et 567 pages. — Prix *franco :* 10 fr., Etranger 11 fr.

La Reine du Paradis (123 discours sur la Ste Vierge), par M. le chanoine Rolland. — 9e édition. — 2 forts vol. in-12 de XIX-588 et 711 pages. — Prix *franco :* 10 fr., Etranger 11 fr.

Le Grand Jour, du P. Lambert, *est épuisé.*

PETIT COURRIER

Q. — Où pourrais-je me procurer le livre d'Henri Lasserre intitulé : *Episodes miraculeux de Lourdes ?*

R. — Paris, Lethielleux, 7 f. — Lasserre a donné encore un autre *Mois de Marie de Lourdes,* sous ce titre : *Récents épisodes,* avec une prière spéciale après chaque lecture, in-12, 5 f., ibid.

Q. — Je dois faire une conférence sur « Les prophéties de N.-S. J.-C. Démontrer leur valeur historique. Faire ressortir leur caractère surnaturel et leur valeur apologétique. » Quels auteurs consulter ?

R. — Prenez un Manuel d'apologétique, soit Roupain *(La Vraie Religion,* Paris, Casterman), soit Boulenger : vous y trouverez en résumé et fort bien exposé le sujet que vous avez à traiter. Il vous faut d'abord grouper les prophéties de N.-S. sur sa Passion, sa résurrection, la ruine de Jérusalem, l'avenir de son œuvre, les étudier en elles-mêmes et montrer qu'elles ont tout le caractère de vraies prophéties et se sont parfaitement réalisées. Vous pourrez ensuite vous aider de Tanquerey, t. I,

p. 237-245 ; Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, p. 377-419 ; Batiffol, *L'Enseignement de Jésus*, p. 251-296. Mais encore une fois les meilleurs auteurs ou commentateurs ne sauraient vous dispenser, si vous voulez faire un travail personnel, d'un contact direct avec les textes visés.

Q. — Devant préparer une conférence sur « Le livre de Jonas : contenu, authenticité, caractère historique et prophétique, » de quels livres pourrais-je m'aider pour faire un travail intéressant ?

R. — Si avant de nous écrire vous aviez pris la peine de regarder la Table des couvertures jaunes de l'an dernier, vous auriez vu qu'il a été répondu il y a moins d'un an à la question que vous posez : *Ami* du 25 mai 1922, couverture jaune, p. 102.

Q. — Je vous serais bien reconnaissant de me documenter pour la conférence suivante sur « *L'art de la prière dans les Psaumes.* 1° Usage liturgique que les Juifs et l'Eglise catholique ont fait du Psautier pour la prière publique. 2° Sens accommodatice liturgique par lequel le même Psaume est appliqué à des fêtes différentes. 3° Montrer que le Psautier contient les prières les plus touchantes, les mieux appropriées à toutes les situations de l'âme. 4° Etudier dans *les Psaumes de la Pénitence* les sentiments d'un cœur vraiment contrit et repentant. »

R. — En dehors de Brassac, *Manuel Biblique*, t. II, 2e Partie, p. 37-115, où vous pourrez puiser une connaissance générale des questions qui concernent les Psaumes et trouver (p. 48 et ss., p. 100 et ss.) quelques indications sur les points spéciaux que l'on vous demande de traiter, je vous conseille de vous procurer l'un des Commentaires des Psaumes, dont l'introduction ne manquera pas de vous fournir les autres renseignements dont vous pourriez avoir besoin. Parmi ces Commentaires, je vous signale tout spécialement Lesêtre, Fillion ou Pannier.

Q. — Vous serait-il possible de m'indiquer une librairie où l'on trouverait d'occasion des livres relatifs à l'histoire de l'Eglise ou traitant de questions religieuses ?

R. — René Giard, 2, rue Royale, à Lille ; — Brunet, 32, rue Gambetta, à Arras ; — Auguste Picard, 82, rue Bonaparte, Paris 6e ; — André Marguerite, 8, rue de Vaugirard, Paris 6e ; — et abonnez-vous à la *Bibliothèque-Revue*, 3 f. par an, publiée par M. l'abbé Dufèy, à l'Ecole de Malroy, par Dammartin-sur-Meuse (Hte-Marne).

Q. — Pour donner dans une paroisse de ville une neuvaine préparatoire à la fête de l'Immaculée-Conception, l'*Ami* pourrait-il m'indiquer quelques ouvrages *ad hoc* ?

R. — Les prédicateurs, pour ce genre de Neuvaines, font choix d'un sujet ou de sujets adaptés au milieu même qu'ils doivent évangéliser. Voyez donc sur quoi vous voulez prêcher. — Vous pouvez toujours prendre Bainvel, *Le S. Cœur de Marie, Vie intime de la T. S. Vierge*, 7 f. ; — Sauvé, *Le Culte du Cœur de Marie*, ou *Marie intime*, 12 f., de Gigord ; — et les *Mois de Marie* de M. Millot (le dernier paru, chez Téqui ; d'autres, chez Lethielleux).

Q. — Connaissez-vous quelques livres sur l'enfance et la jeunesse de Jésus ?

R. — Oui, par exemple : Chauvin, *L'Enfance du Christ*, jadis à 0 f. 60, Paris, Bloud ; — ou Mgr Le Camus, *Les Enfants de Nazareth* (épuisé) ; — ou Durand, *L'Enfance de Jésus-Christ*, 5 f., Paris, Beauchesne.

Q. — Je dois faire une conférence sur le sujet suivant : « Ascension d'Elie. Explications rationalistes. Exégèse catholique. » Où trouver des documents ?

R. — En dehors de quelques indications mises par M. Mangenot dans le *Dict. de la Bible* de Vigouroux, vo *Elie*, t. II, col. 1674-5, je ne vois guère que les Commentaires de la Bible où vous puissiez chercher sur une question aussi spéciale.

Q. — Où pourrai-je trouver une bonne histoire du cardinal Bellarmin dont on annonce la béatification prochaine ?

R. — 1o Il reste un petit nombre d'exemplaires de son *Histoire* en 2 vol. in-8 par le P. J.-B. Couderc, S. J., 15 fr., Paris, Téqui.

2o Une *Vie*, par le P. Jos. Thermes, S. J., va paraître dans la Collection *Les Saints*, Paris, Gabalda.

3o Une notice de 32 pages destinée à être largement répandue est en vente, franco 1 f., chez Prunet, imprimeur, 4, rue Faubourg-du-Moustier, à Montauban (Tarn-et-Garonne).

Pages choisies de Nadaud, publiées avec des fragments inédits et des notes bibliographiques, par l'abbé J. de le Rue, professeur au Collège libre de Marcq-en-Bareul (Nord). — Un vol. in-8o de 286 p., 7 f. 50. — Lille, Desclée.

La publication des *Pages choisies de Nadaud* par M. J. de le Rue (un Roubaisien, comme Nadaud) va combler une lacune que les collections dépareillées de la librairie Stock laissaient ouverte. C'est un recueil expurgé des œuvres de Nadaud qu'on peut laisser impunément sur toutes les tables, et qui est destiné à vulgariser dans la jeunesse l'œuvre du célèbre chansonnier. Il faut en féliciter l'auteur sans réserves, car il n'est pas mauvais, à une époque où triomphe la chanson canaille, ordurière et obscène, de remettre en honneur la fine et délicate chanson qui charmait nos pères et nos mères.

Dans son introduction, M. l'abbé de le Rue, tout en faisant les réserves nécessaires sur les chansons légères et les chansons sentimentales, démontre que Nadaud s'est généralement inspiré d'une morale élevée et même de principes chrétiens. Il en donne de nombreuses preuves en relevant dans son œuvre féconde (600 chansons) les couplets qui le révèlent moraliste souriant et ferme à la fois, et doué d'une grande délicatesse d'âme.

Les jeunes gens et les prêtres directeurs d'œuvres de jeunesse trouveront dans le recueil de M. de le Rue, pour un prix relativement minime, des morceaux à la fois gais, moraux et de tenue classique. Nul doute que ce recueil ne reçoive un accueil empressé de tous ceux qui veulent allier la bonne gaîté française avec les idées saines et robustes.

Editions SOUBIRON-CARDEILHAC, à Montréjeau (Hte-Garonne)

NOUVEAUTÉS POUR MOIS DE MARIE ET DU SACRÉ-CŒUR

CAMPANA : *Marie dans le Dogme catholique.* 3 vol., franco gare . . . . 25 fr. 50
CASTILLON : *Traité de la dévotion au Sacré-Cœur.* 1 vol., franco poste. . . . . . . 6 fr. 70
Id. *La Vierge et La France.* 1 v., fco p. 6 fr. 70

SUPERBES CACHETS PREMIÈRE COMMUNION à 10 francs la douzaine.

GAUDRAP & Co
21, Rue Borie, 21, BORDEAUX
VINS DE TABLE, VINS FINS, COGNACS, RHUMS

Spécialités de la Maison : GRAVES DES ROIS DE GASCOGNE — Grand Vin Blanc — MOULIS CLARET — Bordeaux Rouge très fin

ENVOI GRATIS DU CATALOGUE SUR SIMPLE DEMANDE

40e ANNÉE (4e SÉRIE) — N° 19 — 10 MAI 1923

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Les nouveautés du « Codex »

Ch. XXII. — CODE DE PROCÉDURE CANONIQUE *(suite)*

V. — Contra parochos negligentes

Nous recommandons très spécialement ce titre XXXII du livre IV à l'attention du clergé. Rare est, Dieu merci ! pour les Ordinaires, l'occasion de recourir aux célérités de la procédure sommaire *contra non residentes* ou *concubinarios.* Plus fréquent, parce que portant sur un champ disciplinaire beaucoup plus large, peut se rencontrer l'emploi de cette procédure *contra parochos negligentes.* La « négligence pastorale » est désormais reconnue par le droit comme délit spécifique susceptible de poursuites et de pénalités juridiques. C'est une nouveauté.

Incontestablement, en matière de discipline cléricale, et surtout de négligences pastorales, le Législateur a voulu renforcer l'autorité contentieuse effective des Ordinaires. Mais, d'autre part, il a tenu aussi à maintenir intact le droit de défense des inculpés. C'est une compensation de bon équilibre, qui présente le double avantage de sauvegarder à la fois efficacement les intérêts de la justice et le bien général de la société chrétienne.

A) **Les négligences pastorales.** — Il importe tout d'abord que le clergé soit bien renseigné sur l'étendue du champ ouvert par le *Codex* à l'intervention coercitive des Evêques en matière de « négligences. » La description sommaire s'en trouve au can. 2182 :

CANON 2182. — Parochum qui officia parœcialia de quibus in can. 467 § 1, 468 § 1, 1178, 1330-1332, 1344, graviter neglexerit aut violaverit, Episcopus moneat, in memoriam ejus revocans et strictam obligationem qua ejus conscientia oneratur et pænas in hæc delicta jure statutas.

Voici maintenant en détail les différents *officia parœcialia* visés dans les canons ci-dessus indiqués :

Can. 467, § 1 : la célébration des offices, — l'administration des sacrements, — la connaissance des paroissiens et la correction des abus, — le soin des pauvres, — l'éducation chrétienne des enfants.

Can. 468, § 1 : le soin des malades, — l'assistance et l'administration des sacrements aux mourants.

Can. 1178 : le soin de la bonne tenue de l'église quant à sa propreté et à l'éloignement de tout ce qui cadrerait mal avec la sainteté du lieu.

Can. 1330-1332 : l'administration des sacrements de Pénitence et de Confirmation aux enfants, — leur préparation à la première communion (privée), — et, après celle-ci, leur instruction catéchistique plus développée, — la prédication aux fidèles adultes les dimanches et jours de fêtes de précepte.

Can. 1344 : l'obligation personnelle pour le curé d'annoncer la parole de Dieu à ses ouailles tous les dimanches et fêtes de précepte.

Si à cette série de *négligences* qui peuvent être juridiquement et pénalement poursuivies l'on joint (en plus des deux cas, examinés précédemment, des *non residentes* et des *concubinarii)* les cinq causes spécifiées au can. 2147 qui permettent le *déplacement administratif* des curés, l'on voit que l'Evêque est puissamment armé pour maintenir le clergé dans la bonne voie normale de son ministère sacré. Il n'est, en fait, aucun détail de sa charge pastorale où un curé ne soit exposé à se voir rappelé à l'ordre, avec perspective de contraintes efficaces, s'il lui arrive d'y manquer.

Cette sévère vigilance est tout à l'honneur de l'Eglise et de son clergé. Aucun prêtre sérieux, conscient de sa suprême dignité sacerdotale et de ses devoirs, ne songe à s'en étonner. Le bien général des âmes, leur salut même est en jeu. Voilà, aux heures de nos sacrifices personnels, ce que la charité et la justice, nos promesses d'ordination aussi, nous font une stricte obligation de ne pas oublier. Du reste, ainsi que nous allons le voir, l'exercice contentieux de cette vigilance « pastorale » des Ordinaires est soumis par le droit à certains tempéraments qui en atténuent l'apparente rigueur dans toute la mesure possible.

B) **Le délit.** — Il faut remarquer d'abord que le *Codex* n'admet la mise en œuvre de la procédure sommaire *contra parochum negligentem* que dans le cas de négligence grave *(graviter neglexerit).*

Ce *graviter* est difficile à préciser. *In dubio* les Examinateurs, qu'il est tenu de s'adjoindre, aideront l'Ordinaire à fixer son jugement. On peut toujours être assuré, d'après les principes généraux de la théologie morale, qu'il n'y aura pas

lieu à procédure dans tous les cas de négligences que le sentiment courant des prêtres et des fidèles estime légères, soit en raison de leur mince importance, soit aussi à cause de leur caractère tout à fait accidentel et rare. Sans vouloir caractériser autrement la « gravité » en question, nous croyons pouvoir dire, d'accord avec le *Codex,* qu'elle ne se rencontrera que dans le fait répété et prolongé de pratiques, positives ou négatives, sérieusement préjudiciables à la bonne conduite de la paroisse. Inutile de donner des exemples. Le lecteur nous comprend à demi-mot ; cela suffit.

C) **La procédure.** — Toute sommaire qu'elle paraisse, la procédure *contra parochum negligentem* n'en comporte pas moins *ex parte Ordinarii* des précautions et formalités, dont il nous reste maintenant à parler.

1° *Premier avertissement.* — Comme toujours, à part les cas de très grave et immédiate urgence, l'Ordinaire est prié de n'arriver que *gradatim* aux suprêmes sanctions. Le can. 2182, dont on a lu le texte plus haut, demande qu'une première monition soit adressée d'abord, où, en même temps que la négligence reprochée et un rappel à l'ordre, seront mentionnées, à titre de menace préventive, les peines *in hæc delicta jure statutæ.* Il s'agit ici d'une monition juridique en règle, effectuée devant témoins, ou par écrit, de telle sorte qu'il en puisse être fait état, en cas de besoin, devant le Conseil des Examinateurs, et qu'il en reste trace officielle dans le dossier de l'affaire. Il est à penser que l'Ordinaire, par inspiration de charité bienveillante, n'aura recours à cette monition « juridique » qu'après avoir préalablement donné au curé un avertissement en forme privée et paternelle.

2° *Premières sanctions.* — Dans le cas où la monition officielle juridique resterait sans effet, la procédure à suivre est indiquée au can. 2183 :

CANON 2183. — Si parochus sese non emendaverit, Episcopus eum corripiat et aliqua congrua pæna pro gravitate culpæ puniat, postquam, auditis duobus Examinatoribus et facta parocho sese defendendi facultate, probatum judicaverit prædicta parœcialia officia etiam atque etiam per notabile tempus in re gravis momenti prætermissa aut violata fuisse et eorumdem omissiones aut violationes nulla justa causa excusari.

Ici intervient le Conseil des Examinateurs, comme d'ailleurs dans tout cas de procédure sommaire analogue. L'Ordinaire en fait venir deux, leur expose l'affaire et l'obstination du curé à ne pas tenir compte de la monition régulière qui lui a été intimée. On examine en Conseil les moyens de justification que propose l'inculpé, s'il juge à propos de se défendre, car le *Codex* entend qu'on lui en assure pleinement la liberté *(facta parocho sese defendendi facultate).* Si enfin l'Ordinaire, *auditis duobus Examinatoribus,* juge que la preuve est faite des manquements, pendant longtemps répétés, du curé à ses devoirs pastoraux, en matière grave, et cela sans excuse valable, il lui inflige une peine ou pénitence (autre que la privation de sa cure) proportionnée à la gravité de sa faute.

On remarquera les trois conditions que précise le *Codex* pour que cette faute donne lieu à la procédure sommaire du can. 2183. Elle doit être *a) in re gravis momenti, b)* répétée, *etiam atque etiam, c) per notabile tempus.* Pratiquement, et en dernier ressort, l'Ordinaire, il est vrai, reste seul juge de ces trois points. Mais n'oublions pas qu'il ne peut juger que *auditis Examinatoribus* et, bien entendu, conformément aux principes généraux de la théologie morale et du droit.

A noter aussi que la *congrua pœna* dont il est ici question n'est pas déterminée dans le *Codex.* On la laisse au choix de l'Ordinaire, sous la seule réserve de la proportion qu'elle doit avoir avec la faute commise. Dans l'esprit du droit c'est plutôt une « pénitence » médicinale, au sens large du mot français (retraite, jeûne, aumône, etc.), qu'une peine vindicative proprement dite.

Mais il ne saurait être question, pour cette fois, de priver le délinquant de sa cure, cette très grosse pénalité étant réservée par le *Codex,* comme « dernière sanction » (pour les amovibles), au cas d'une obstination décidément irréductible, ainsi qu'on le verra tout à l'heure.

3° *Les excuses.* — Nous ne voulons point quitter ce can. 2183 avant d'avoir quelque peu glosé sa dernière ligne, où il est fait allusion aux *excuses* que le curé peut avoir à présenter. Les cas formellement délictueux de grave négligence pleinement coupable, sans apparence d'excuse acceptable, sont rares. Disons mieux : pratiquement ils sont à peu près inexistants. Ce n'est certainement point cette hypothèse-là qu'a eue surtout en vue le Législateur dans le détail de la procédure sommaire qu'il impose *contra parochum negligentem.* Fréquentes, au contraire, peuvent se rencontrer dans le ministère les défaillances dues à des causes peu ou point volontaires, que le curé, trop facilement parfois, estime suffisamment excusantes.

Prenons l'exemple classique de la prédication. Rien n'est plus certain, en droit et en morale, que le devoir absolu d'alimenter la vie chrétienne des fidèles par un enseignement public continu, que le *Codex* et la coutume universelle ont fixé sous forme d'instructions (homilétiques, catéchistiques, etc.) à donner aux jours de réunions paroissiales les dimanches et jours de fêtes de précepte. Rien non plus, d'autre part, n'est moins contestable que le principe fameux : *Lex non obligat cum tanto incommodo.* Malheureusement, si le premier principe (le devoir de la prédication) est très clair, il s'en faut que le second, dans ses interprétations pratiques, se présente à l'esprit avec la même lumineuse évidence. A quel moment, dans quelles conditions d'appréciation concrète, ce *tanto* arrive-t-il à contrebalancer le poids moral de la loi, plus

ou moins lourd, suivant les cas très divers de son application objective ? Voilà le point difficile de casuistique qui met en conflit le droit du sujet avec le devoir de la loi.

Et chacun, là-dessus, de se *former la conscience* et de résoudre le *dubium* dans un jugement où il est toujours à craindre que des tendances purement personnelles, plus ou moins instinctives et inavouées, peut-être même inavouables, obscurcissent l'exacte vérité objective des choses. Il y a danger, alors, de se laisser trop vite entraîner aux interprétations « larges » du *Lex non obligat...*, danger de s'égarer sur le terrain glissant des probabilités, danger enfin d'abonder trop *in sensu suo*, pas assez *in sensu legis*.

Une indisposition passagère, un gros rhume, une fièvre, etc., est une raison suffisante de ne pas prêcher, une fois, deux fois... en passant, accidentellement, *per transennam*. Qui en doute ? Mais qu'un état morbide général, un *impedimentum linguæ* (physique ou moral) permette de supprimer, de façon continue, habituelle, la prédication pendant deux, trois mois..., voilà qui n'est plus à priori admissible, et où l'intervention de l'Ordinaire, pour décision *de tuto*, devient indispensable si l'on ne veut pas s'exposer aux désagréments et rigueurs d'un rappel à l'ordre.

En tout cas, quoi qu'il en soit de sa « personnelle » formation de conscience, même parfaitement honnête, sur ce point-là dans le début, le curé ne saurait de bonne foi y persévérer après examen et rejet de ses excuses par l'Evêque, *auditis Examinatoribus*.

4° *Dernières sanctions*. — Voici (pour les amovibles) le dernier acte de cette procédure, que le *Codex* a voulue particulièrement expéditive à cause du sérieux préjudice spirituel que peut occasionner aux paroissiens la négligence pastorale *in re gravis momenti* :

CANON 2184. — Si et correptio et punitio in irritum cesserint, Ordinarius, probata, ad normam can. 2183, perseverante ac culpabili officiorum parœcialium omissione vel violatione in re gravi, parochum amovibilem sua parœcia statim privare potest; parochum vero inamovibilem beneficii fructibus, pauperibus ab Ordinario distribuendis, pro gravitate culpæ in totum vel ex parte privet.

CANON 2185. — Mala voluntate persistente ac probata, ut supra, Ordinarius etiam parochum inamovibilem e sua parœcia removeat.

Si, malgré les monitions, injonctions et pénitences susdites, le curé *amovible* persiste dans le délit qui lui est reproché *(in re gravi*, toujours), l'Ordinaire réunit à nouveau les Examinateurs pour prendre acte avec eux de son obstination; après quoi, il peut immédiatement le priver de sa paroisse.

Dans le cas d'un curé *inamovible*, la sanction, pour cette fois, n'est pas si radicale. Le *Codex* demande qu'on lui inflige une pénalité pécuniaire, en le privant de tout ou partie des fruits de son bénéfice. C'est seulement après que le fait de sa « mauvaise volonté persistante » aura été prouvé en Conseil des Examinateurs (réunis pour la troisième fois), que l'Evêque pourra sans autre formalité le priver de sa cure.

* * *

Nous aurions pu développer sans peine cette courte mais, croyons-nous, suffisante explication de la procédure *contra parochum negligentem*, et l'émailler d'exemples pratiques faciles à imaginer. Par discrétion et respect pour nos chers confrères du clergé pastoral, nous nous sommes abstenu. Nous les savons assez avertis et consciencieux pour apercevoir entre les lignes tous les sous-entendus que volontairement nous y avons laissés, bien convaincu d'ailleurs que leur sagacité saura apprécier, comme elle le mérite, la haute importance du sujet traité dans le présent article.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les meilleurs traités de philosophie *ad mentem S. Thomæ* enseignent que l'existence de Dieu peut se démontrer *directement* « ex lege morali » et « ex consensu *omnium* populorum. » La *Documentation Catholique* n° 178, dans un article intitulé *L'Humanité dans son ensemble est déiste*, a publié à ce sujet des aperçus intéressants dans le même sens.

Mais comment concilier cet enseignement avec celui donné par le cardinal Billot dans son traité *De Deo Uno*, vol. I, p. 65-66, edit. 4ª, mais plus particulièrement encore dans un article paru dans les *Etudes*, tome 172, n° 17, p. 513 et suiv. ?

Qu'en pense l'*Ami du Clergé* ? Et peut-on continuer à soutenir cette thèse : « Moraliter demonstratur existentia Dei : 1° Directe ex lege morali ; 2° Ex consensu *omnium* populorum » ?

R. — Notre correspondant nous demande en réalité d'exposer, en en discutant la valeur, les deux arguments connus, 1° l'argument du consentement universel, 2° l'argument de la loi morale.

I. — ARGUMENT DU CONSENTEMENT UNIVERSEL

Laissons de côté, si vous le voulez bien, pour l'instant du moins, « les meilleurs traités de philosophie *ad mentem S. Thomæ* » (que d'ailleurs vous ne citez point), et ne considérons que la valeur de l'argument tiré du consentement universel.

La thèse du cardinal Billot vous paraît en contradiction avec l'affirmation courante relative à la valeur de cet argument. Quelle est donc cette thèse ? En quelques mots, la voici résumée par l'éminent auteur lui-même, dans son traité *De Deo Uno*, Prato, 1910, p. 73 : « *Solum enim probat* (argumentum illud) *universalem hanc persuasio-*

nem debuisse emanere e recto rationis dictamine. Unde non directe concludit ad existentiam Dei, sed ad existentiam rationum (quæcumque illæ sint), quibus revera probatur existentia Dei. Et hæc est indirecta tantum demonstratio. »

Vous nous demandez notre avis. Le voici. Le cardinal Billot précise, d'une façon qui ne laisse place à aucune équivoque, la valeur exacte et la portée de l'argument. Et par conséquent, on ne saurait trouver de contradiction entre son affirmation et les propositions, plus vagues peut-être dans leur teneur, de plusieurs autres excellents auteurs. C'est en ces deux assertions que nous condenserons toute notre réponse.

1° *L'argument tiré du consentement universel des peuples pour prouver l'existence de Dieu est un argument très valable, mais indirect*[1]. — Certes, le vieil argument de Cicéron[2] ne se présente pas avec la rigueur concluante des cinq voies thomistes ; il n'a même pas trouvé, dans l'arsenal apologétique de la scolastique, une place nettement marquée ; on le chercherait en vain dans les traités métaphysiques de nos grands scolastiques[3]. Mais, sous une forme ou sous une autre, — instinct de la nature, témoignage de l'âme, croyance spontanée et universelle, — l'argument se présente assez fréquemment sous la plume des apologistes et des historiens du dogme catholique. Petau entreprend de prouver l'unité de Dieu *ex naturali instinctu, consensuque hominum, etiam gentilium*[4]. Au XIXe siècle, l'argument du consentement universel possède une place dans les apologétiques et même dans les manuels de philosophie. Notre correspondant n'exagère pas, en disant que les meilleurs traités lui font « une place de choix. » Un des plus parfaits traités de philosophie scolastique qui ait paru depuis cinquante ans, celui du P. Remer, l'accueille expressément : *Ex communi constantique generis humani consensu legitime constat Deum existere.* Peut-être faut-il accorder au succès passager de la philosophie menaisienne et à la vogue dont a joui le traditionnalisme au siècle dernier la fortune nouvelle et assez inattendue de l'argument du consentement universel. Peu importe, d'ailleurs ; l'argument est valable ; il s'agit simplement d'en déterminer la portée et d'en fixer la valeur.

C'est ce que M. l'abbé Buysse a entrepris, avec un succès dont l'a chaudement félicité S. E. le cardinal-archevêque de Paris, dans l'article cité de la *D. C.*, article extrait d'un nouveau Cours d'apologétique intitulé : *Vers la croyance*[1].

M. l'abbé Buysse établit, preuves en mains, que « si l'on parcourt les deux hémisphères, si l'on remonte la chaîne des siècles, si l'on fait appel à la conscience religieuse de tous les peuples, pour en dépouiller les apparences et la scruter jusqu'en son fond, partout et toujours, on trouve l'idée de Dieu comme le carrefour où toutes les avenues de la pensée humaine se rencontrent. » — « Il ne se peut pas, ajoute M. Buysse, que la logique n'ait point mené là l'élite intellectuelle. Mais la foule, quel motif péremptoire a pu l'y conduire ? »

C'est sur ce point que peut s'engager, entre catholiques et adversaires du spiritualisme, l' « intéressante discussion. » Et l'auteur n'a pas de peine à démontrer que l'idée de Dieu qu'on retrouve à tous les âges, chez tous les peuples, ne peut trouver son explication dans l'erreur ou la méprise, dues à l'ignorance et à la crainte, ni dans l'évolutionnisme, quelque nom qu'on lui prête d'ailleurs et quelles que soient les formes, magie, totémisme, animisme, sous lesquelles on prétend le rencontrer. M. Buysse, pour établir cette première partie négative de sa thèse, s'est beaucoup inspiré des articles de *Christus* du P. Huby, du *Dictionnaire apologétique* du P. d'Alès, et de la précieuse collection : *Où en est l'histoire des religions,* de M. l'abbé Bricout. C'est dire que l'érudition, et l'érudition de bon aloi, ne lui fait pas défaut, et que sa thèse est solidement établie. Mais alors d'où provient la croyance universelle en Dieu ?

Qu'on nous permette de transcrire la fin du chapitre (p. 69-70) : « Quelle paraît être la vraie solution du problème ? »

« Entre le premier réveil des sentiments religieux chez l'homme primitif et les conceptions religieuses des plus illustres représentants des sciences modernes, le passage semble trop brusque, dit M. de Cyon ; mais plus saisissant est le contraste entre l'intelligence des hommes que des dizaines ou des centaines de milliers d'années séparent, plus éclatante apparaîtra la démonstration de l'identité d'origine de leur foi. » Nous avons ici UNE APPLICATION DU PRINCIPE DE CAUSALITÉ.

« Dans sa *Psychological study of religion,* M. Leuba constate que les enfants, dès le premier éveil de leur intelligence, recherchent inlassablement la cause de tout ce qui les frappe. En justifiant de ce chef la méthode comparative, il démontre que les peuplades les moins civilisées de l'Australie s'inquiètent de la raison dernière des choses, à l'instar des groupes ethniques les mieux développés. Si enclines soient-elles à animer la nature, elles ne tiennent pas tous les objets animés pour des dieux ; elles révèrent exclusivement ceux dont elles attendent une réponse aux énigmes qui les préoccupent, principalement l'origine et la fin des êtres, ou ceux qui peuvent satisfaire leur besoin d'assistance et de protection. Partant, *la croyance en Dieu est une exigence de l'âme humaine et, plus encore, de l'esprit humain.*

« ...Et voici qu'une nouvelle question se présente. Si donc « sous une forme ou sous une autre, la conscience de l'homme a toujours reconnu l'infini dans le fini, comme l'astre dans son reflet et la voix dans l'écho ; s'il a touché la broderie divine sous la trame

[1] Cette proposition a déjà été brièvement défendue par l'*Ami*, en 1894, p. 29.

[2] « Ut porro firmissimum hoc afferri videtur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. Multi de Diis prava sentiunt ; id enim vitioso more effici solet ; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. » *(Quæst. Tusculan.*, lib. I, c. 13).

[3] Tournély parle des démonstrations morales *ex populorum omnium consensu...*; mais ce n'est qu'une remarque jetée en passant dans son traité *De Deo*. Lafosse est peut-être le premier qui ait développé cette preuve dans toute son ampleur, et les auteurs contemporains se contentent souvent de reprendre ses arguments et ses formules en se les appropriant. Le traité *De Deo* de Lafosse est publié dans le *Cursus theol.* de Migne, t. VI.

[4] *De Deo Deique proprietatibus,* l. I, c. 3.

[1] Voir *Ami* 1922, p. 794, note. — Le chapitre reproduit par la *D. C.* est le ch. IV, pp. 43-71.

sans cesse changeante des phénomènes ; si sa raison lui est apparue comme une participation de la Raison éternelle, sa liberté comme une ombre de l'absolue Liberté, et si l'immutabilité divine plane à ses yeux au-dessus des fluctuations des choses comme l'étoile du pôle au-dessus de la mer, qui pourra croire qu'il n'y a là qu'un de ces mirages dont les pensées individuelles peuvent être parfois victimes ?... »

« Faute de connaître la marche du raisonnement qui, partout et toujours, a imposé la solution déiste à la conscience universelle, nous lui refusons une valeur d'argument péremptoire. Mais la beauté même de cette solution et son universalité empêchent que nous ne traitions le problème à la légère ; et l'édifice qu'elle a dressé commande un tel respect, qu'il le faut étudier jusqu'en ses assises profondes. »

L'argumentation de M. Buysse est facile à saisir. Aucune autre raison qu'une exigence naturelle de l'esprit humain ne peut expliquer l'universelle croyance en Dieu. Et cette exigence répond elle-même à la nécessité où l'homme se trouve de rechercher la cause de tout. Elle est universelle et nécessaire comme le principe de causalité lui-même auquel elle demande la réponse aux questions qu'elle se pose. Pas d'illusion possible, car la réponse est trop uniforme, trop constante, trop universelle.

Mais cette argumentation, nous la connaissions depuis longtemps ! Les meilleurs philosophes thomistes — le P. Remer, dont nous parlions tout à l'heure, par exemple — parlent de « ce genre de jugements stables, uniformes et communs, qu'on appelle à bon droit jugements de sens commun, et qu'il faut reconnaître exempts de toute erreur [1]. » En raison du consentement universel des hommes par rapport à ces sortes de jugements, il est impossible que ce ne soit pas la nature elle-même qui pour ainsi dire parle et affirme la vérité. Car ce qui ne vient pas de la nature ne saurait se retrouver, constamment identique à soi-même, chez tous les hommes, si différents les uns des autres par le lieu, la race, l'époque, les mœurs, les études, les religions et tant d'autres choses [2].

Et c'est là, de plus, une doctrine qui procède de la pensée de S. Thomas. A plusieurs reprises, en effet, l'Angélique Docteur marque que « ce qui est tenu comme vrai par tous, ne peut pas être totalement faux, car une telle unanimité ne peut provenir que de la nature, qui ne peut s'égarer totalement [3]. » Mais les restrictions mêmes dont l'Angélique enveloppe ses formules, montrent bien qu'il n'entend pas admettre le consentement universel comme critérium immédiat et direct de la vérité. Il est entendu que le consentement universel exprime toujours une vérité ; mais cette vérité peut être mélangée d'erreur, ainsi qu'il apparaît clairement dans l'exemple (l'objet de la béatitude) qui fournit à S. Thomas l'occasion de parler de ce consentement et de sa valeur objective. Pour déterminer la vérité exprimée par le consentement universel, il faut donc aller plus loin et remonter plus haut que ce consentement, et en revenir finalement aux critères immédiat et prochain, médiat et dernier de la certitude. Or, le critère immédiat et prochain de toute certitude, c'est la vérité des premiers principes qui nous permettent de juger toutes choses *(De Veritate,* q. I, a. 4, ad 5) ; le critère médiat et dernier, c'est le principe de contradiction, fondement de toute vérité comme de toute certitude. Et c'est précisément en tant que le consentement universel énonce une proposition que démontre par ailleurs le principe de causalité ou de raison suffisante, qu'il ne se trompe point et qu'il nous apparaît comme manifestant « une exigence de l'âme humaine, et plus encore de l'esprit humain. » C'est parce que cette solution : *Dieu existe,* répond pleinement aux exigences de notre intelligence par rapport au vrai, et de notre volonté par rapport au bien, que la nature l'accepte et la proclame quasi spontanément, apportant ainsi comme une *confirmation* naturelle aux démonstrations scientifiques d'ordre métaphysique ou physique.

Et c'est bien ainsi que S. Thomas lui-même explique l'existence chez tous les hommes d'une « connaissance commune et confuse de Dieu. » C'est, dit-il, « parce que la raison naturelle de l'homme peut parvenir immédiatement à une certaine connaissance de Dieu. Voyant les choses naturelles évoluer dans un certain ordre, les hommes ne peuvent manquer, d'ordinaire du moins, de chercher l'ordonnateur que suppose l'ordre dans les choses que nous voyons. » *(C. Gentes,* III, c. 38). C'est bien là l'instinct de l'enfant cherchant la cause de ce qu'il voit, la curiosité des peuplades sauvages à vouloir découvrir la raison dernière des choses. Et S. Thomas note expressément que si l'erreur ne peut se glisser dans l'affirmation de cet objet commun du consentement universel, il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de déterminer « quel est, ou s'il est unique, cet ordonnateur de la nature. » *(Ibid.)*.

Donc, en fin de compte, l'argument du consentement universel est valable, mais simplement parce qu'il apporte, de la part de la nature humaine qui ne peut ici se tromper, un *confirmatur* aux conclusions scientifiques tirées des grands principes directeurs de la raison. M. Buysse n'a rien dit autre chose ; et la formule du cardinal Billot répond parfaitement à ce concept. Le consentement universel nous conduit, en toute vérité, à admettre l'excellence, — valeur démonstrative péremptoire ou valeur de simple convenance, — des raisons qui obligent ou disposent l'esprit humain à admettre l'existence de Dieu et forcent le

[1] « Extant apud hominum genus judicia quædam stabilia, uniformia et communia, quæ merito judicia sensus naturæ communis et ab omni falsitate immunia prædicantur. » *(Logica major,* cap. II, art. 6).

[2] « Illa judicia merito vocari possunt sensus naturæ communis, quæ peculiari quadam ratione ut causam agnoscunt ipsam naturam... Quæ enim non proficiscuntur ab ipsa natura non solent esse eadem, nec perpetua in hominibus, qui loco, natione, tempore, moribus, studiis, religione, aliisque sunt dissimiles. » *(Ibid.)*.

[3] Cf. I-IIæ, q. 5, a. 3, ad 1 ; *Sent.,* l. IV, d. 49, q. 1, a. 1, q. 1, ad 1, et surtout *Contra gentes,* l. II, c. 34, où il dit expressément : « *Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum.* Falsa enim opinio infirmitas quædam intellectus est, sicut et falsum judicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia sunt præter naturæ intentionem ; quod autem est per accidens, non potest esse semper et ab omnibus. »

consentement universel. Et c'est bien là une démonstration « indirecte » [1].

2° *C'est là le sentiment des meilleurs auteurs qui ont abordé la question.* Nous vous concédons que leur terminologie n'est peut-être pas aussi précise que celle du cardinal Billot. Nous vous concédons également que, chez quelques-uns, l'expression dépasse la pensée et qu'à vouloir affirmer la valeur démonstrative de l'argument tiré du consentement universel, ces auteurs *paraissent* lui donner comme objet immédiat la vérité même de l'existence de Dieu. Nous voulons parler ici principalement de Kleutgen et de Reinstadler. Kleutgen [2] cherche à montrer par le moyen du consentement universel que nous sommes en présence « d'une loi de notre esprit, en vertu de laquelle l'homme doit reconnaître la réalité de l'idée de Dieu. » Si la raison est une faculté de connaître, il faut aussi que ses pensées et ses jugements, conformes aux lois qui la régissent, possèdent la vérité. *In iis,* dit Reinstadler [1], *quæ ratio naturali motu ut verum admittit, non potest esse error.* Toutefois, même la position prise par ces auteurs laisse encore place à l'analyse que nous avons faite. Les lois qui régissent notre esprit, et *en conformité desquelles* le consentement universel devient un argument, ne sont-ce pas les lois des principes premiers? Et donc, ici encore, le consentement universel ne nous permet directement que d'admettre la valeur des raisons qui le provoquent et le justifient.

« Quand on se sert dans la question qui nous occupe (de l'argument du consentement universel), il est à noter que l'on n'invoque pas le sens commun comme *autorité.* Car, remarque justement Mgr Mercier, « son *témoignage* commande des réserves. L'humanité n'a-t-elle pas cru unanimement à la solidité des cieux, au mouvement du soleil autour de la terre? [2] » — On ne considère pas davantage le consentement universel comme le véhicule de la révélation, ou comme le résultat d'un instinct aveugle, ainsi que le faisaient Reid et les traditionalistes. — On le prend comme *signe* d'une tendance de la nature intelligente à adhérer à certaines propositions, comme *résultat* de l'usage normal des facultés de connaître de l'espèce humaine. Ainsi envisagé, le consentement universel ou le sens commun est *un* critère de vérité, mais fondé sur l'induction. Si en effet, dans un cas déterminé, on peut faire voir que la rencontre de toutes les intelligences n'est pas explicable par des causes accidentelles, il est permis de conclure qu'elle a pour cause une même perception chez toutes d'un même objet. Il est facile de se rendre compte que c'est bien de la sorte que procèdent les apologistes et les philosophes qui développent l'argument du consentement universel [3]. »

Et donc, l'argument du consentement universel démontre la valeur de la loi qui incline l'esprit humain à admettre l'existence de Dieu et, partant, indirectement aboutit à la démonstration de cette vérité. C'est donc, en toute vérité, *une confirmation de toutes les autres preuves de l'existence de Dieu* [4].

C'est la conclusion de M. Vacant, et la conclusion de cet estimable auteur corrobore pleinement l'assertion du cardinal Billot :

« Ce fait [du consentement universel] démontre-t-il l'existence de Dieu? Oui, car *il confirme la valeur des preuves que nous avons rapportées jusqu'ici.* Com-

[1] Remarquons en outre que ce consentement universel ne suppose pas nécessairement dans la masse des hommes un raisonnement personnel et explicite relativement à la cause efficiente ou finale des choses. Si rudimentaire que nous supposions ce raisonnement, il faut encore estimer que, s'il est possible théoriquement à un grand nombre d'hommes ignorants et sans formation intellectuelle d'y parvenir, sans le secours d'autrui, *en fait* cependant c'est par voie d'enseignement que la masse des hommes parviendront à la connaissance vulgaire et commune de Dieu. Ils y parviendront d'autant plus facilement que l'enseignement qu'ils recevront répond à un instinct de leur nature, à des préoccupations spontanées de leur esprit et aux besoins de leur cœur.

Je m'en voudrais de ne pas transcrire, en la traduisant, une page admirable de Suarez, page qu'on ne saurait trop méditer tant elle est féconde en remarques profondes et saisissantes de justesse. Après avoir rappelé qu'à juste titre les philosophes et les théologiens déclarent cette vérité : *Dieu est,* évidente par elle-même en soi et non par rapport à nous, l' « Eximius » conclut :

« J'ajoute toutefois, bien que rigoureusement parlant il ne *nous* soit pas complètement évident que Dieu existe, que c'est cependant là une vérité en tel accord avec la lumière naturelle de notre esprit, qu'il est presque impossible de l'ignorer... Mais cette connaissance de Dieu peut être comprise de deux façons : soit Dieu connu d'une manière commune et confuse, c'est-à-dire connu comme une puissance supérieure qui peut nous aider ou nous rendre heureux ou nous faire quelque bien analogue; et ce concept, quoiqu'il puisse convenir au vrai Dieu, peut aussi être appliqué aux fausses divinités... ; soit encore Dieu, le vrai Dieu connu comme l'Etre suprême, qui n'a point de supérieur, principe de toute chose, et c'est de la connaissance de ce vrai Dieu que les auteurs, cités par moi, ont affirmé qu'elle est naturellement donnée à l'homme.

« Mais, cette connaissance n'est point le résultat, ni d'une démonstration, dont la plupart sont incapables, ni de l'évidence des termes... Une telle connaissance a une double origine. C'est, en premier lieu, l'extrême convenance de l'existence de Dieu avec la nature humaine : en effet, aussitôt que cette vérité est proposée et que les termes en sont expliqués, bien que son évidence n'apparaisse pas immédiatement, elle semble cependant si conforme à la raison que tout homme dont le cœur n'est pas complètement perverti, en demeure très facilement persuadé. Rien dans cette vérité qui répugne à la raison ou en rende difficile la croyance. Au contraire bien des motifs nous inclinent à l'accepter; bien des motifs, dis-je, non seulement d'ordre physique ou métaphysique, mais encore d'ordre moral; bien des motifs non seulement externes, mais encore internes. Rien qu'en réfléchissant sur soi-même, l'homme reconnaît qu'il ne tient pas l'être de lui-même, qu'il ne se suffit pas à sa perfection, et que toutes les créatures sur lesquelles s'exerce son expérience, ne peuvent y suffire. Bien plus, il se reconnaît doué d'une nature supérieure aux autres créatures, bien qu'encore imparfaite en son genre, puisqu'elle demeure faible et sans vigueur dans la connaissance du vrai et dans l'amour du bien. Il est donc très facile à l'homme de se persuader qu'il a besoin d'une nature supérieure, dont il tient l'existence, et par laquelle il est régi et gouverné.

« En second lieu, cette notion générale de l'existence de Dieu se fonde sur la tradition des ancêtres, et procède de l'enseignement des enfants par leurs parents, des ignorants par les doctes. Et c'est de là que provient ce sens général que l'on retrouve chez tous les peuples concernant l'existence de Dieu. C'est donc beaucoup plus par la force d'une foi humaine qu'en vertu de l'évidence de la chose que cette vérité est répandue dans la foule : toutefois, on peut lui accorder, même dans l'esprit du vulgaire, une certaine évidence pratique et morale, suffisante pour obliger à admettre cette vérité et à rendre un culte à Dieu. C'est ainsi qu'il faut entendre ce que les Docteurs ont coutume d'affirmer touchant la connaissance de Dieu naturellement inscrite en l'esprit de l'homme. » (*Métaphysique,* disp. XXIX, sect. 3, n. 36, 37).

[2] *Philosophie scolastique,* t. IV, n. 934.

[1] *Elementa philosophiæ scholasticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1907, t. I, p. 202; cf. t. II, p. 238.

[2] Mgr [Cardinal] Mercier, *Critériologie générale,* Louvain, 1906, p. 153. — A rapprocher cette remarque du cardinal Mercier des réserves faites par S. Thomas touchant la valeur de l'argument : *Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est* TOTALITER *esse falsum.* (*Contra Gentes,* l. II, c. 34. Voir ci-dessus).

[3] M. Chossat, *Dict. de Théol. cath.,* art. DIEU, col. 936. Et cet auteur renvoie aux ouvrages de Tongiorgi, *Institutiones philosophiæ,* Bruxelles, 1864, t. III, p. 343-354; Palmieri, *Inst. phil.,* Rome, 1876, t. III, p. 77-83; Hontheim, *Institutiones theodiceæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, n. 198. Il est vrai que pas plus que le P. Chossat, ces auteurs que nous citons ici sur sa foi ne peuvent être présentés comme ayant écrit *ad mentem S. Thomæ.* Mais le thomisme n'a rien à voir ici avec la présente question.

[4] C'est ainsi que le considèrent le P. Garrigou-Lagrange, *Dieu,* Paris, 1920, p. 340; et M. Boulenger, *Manuel d'Apologétique,* Lyon, 1922, p. 60. Dans ce manuel, le texte de S. Thomas cité p. 55 avec une référence incomplète doit être attribué au *Contra Gentes,* l. II, c. 34.

ment expliquer, en effet, l'universalité de cette croyance, *sinon par la force persuasive des arguments que nous avons invoqués?* La foi de tous les peuples au divin peut venir de la révélation primitive, faite aux premiers ancêtres du genre humain ; alors, elle confirme les enseignements de la Genèse à ce sujet. Mais cette foi se serait sans doute évanouie à la longue, *si elle n'avait été constamment soutenue par ce magnifique témoignage que l'âme humaine et l'univers tout entier rendent à l'existence de la divinité.* Certains auteurs ont prétendu que la foi au divin est l'effet d'une crainte déraisonnable, ou qu'elle a été imposée aux peuples par des législateurs qui voulaient revêtir leurs lois d'une autorité sacrée. S'il en était ainsi, cette foi aurait disparu du milieu des hommes, avec les causes qui lui avaient donné naissance. Elle s'est au contraire maintenue partout avec une ténacité que rien n'a pu vaincre. Encore une fois, *c'est une preuve que cette foi est conforme aux données de la saine raison* [1]. »

II. — Argument tiré de la loi morale

L'existence de Dieu peut-elle se démontrer directement de l'existence de la loi morale? Question difficile, subtile, controversée entre toutes, et sur laquelle on ne doit chercher à faire la lumière qu'en avançant avec toutes sortes de précautions. Aussi bien l'*Ami* a-t-il déjà abordé — et longuement — ce sujet épineux, à propos d'un article du P. Sertillanges paru dans la *Revue thomiste : L'idée de sanction peut-elle servir à prouver Dieu ?* [2] Mais, depuis, la question de cette preuve psychologico-morale a reçu de tels développements et a suscité tant de nouvelles explications que nous ne pouvons nous refuser à donner notre humble avis, lequel, en 1923 comme en 1904 (bien que le collaborateur de 1923 ne soit plus celui de 1904), sera nettement favorable à l'attitude prise par le cardinal Billot.

1° *S. Paul et l'argument de la loi morale.* — Il nous semble tout d'abord nécessaire de dégager de la présente controverse l'autorité de S. Paul, à laquelle parfois on a eu recours, en raison du célèbre texte de l'épître aux Romains, II, 14, 15 : « Lorsque les gentils, qui n'ont pas de loi, font naturellement (c'est-à-dire sans le secours, non de la grâce, mais de la loi écrite) ce que la loi (mosaïque) prescrit, ils sont à eux-mêmes la loi ; ils montrent l'œuvre de la loi écrite en leurs cœurs, leur conscience leur rendant témoignage... au jour où Dieu jugera ce qui est caché dans les hommes. »

On a soutenu, dit le P. Prat [3], que Paul ne met pas la connaissance de la loi naturelle en rapport avec la connaissance de Dieu. Cela n'est pas exact, car dans tout le chapitre I, Dieu intervient comme sanction de la loi naturelle, et connaître la loi naturelle, c'est connaître la justice ou le jugement de Dieu (I, 32 : τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ). Mais il est vrai que Dieu n'intervient pas directement dans Rom., II, 14-15. — Nous souscrivons pleinement à cette remarque fondamentale de l'éminent théologien de S. Paul. Mais dirons-nous avec lui (p. 270) que Dieu est connu des païens et par la création *et par la loi morale ?* « La connaissance de la sanction, nous dit-on, implique celle d'un suprême législateur. » Oui, certes, et c'est précisément à cause de cela que nous ne pouvons pas attribuer à S. Paul la pensée d'avoir présenté l'existence de la loi morale chez les gentils comme une preuve de l'existence de Dieu, mais bien comme un témoignage certain de la connaissance que les gentils eux-mêmes, responsables de leurs actes, possédaient déjà *au préalable* de Dieu. Il s'en faut donc que la loi morale soit « le chemin qui conduit tout homme raisonnable à la connaissance de Dieu » ; mais nous disons simplement avec S. Paul que la loi morale ne peut exister en un cœur, si la connaissance de Dieu ne s'y trouve point déjà. Là où il y a loi morale, il y a législateur suprême et sanction.

Le cardinal Franzelin qui longtemps avant le P. Prat, et d'une façon beaucoup plus explicite que lui, avait étudié en S. Paul le prétendu fondement scripturaire de la preuve psychologico-morale de l'existence de Dieu [1], distingue nettement les deux aspects du problème, l'aspect exégétique et l'aspect théologique. Au point de vue de l'exégèse de S. Paul, on ne peut affirmer qu'une chose : c'est que la connaissance de la loi morale implique la connaissance de Dieu. C'est la théologie qui introduit un autre aspect dans la pensée de l'Apôtre : « Quel est, dit Franzelin, le lien logique qui existe entre la connaissance de Dieu et la connaissance de l'obligation morale de la loi? Est-il vrai que non seulement celle-ci ne dépend pas de celle-là, mais inversement peut la précéder et y conduire? » Et après avoir remarqué que l'Apôtre « paraît avoir plutôt déduit de la connaissance naturelle de l'existence de Dieu la connaissance de la loi et de l'ordre moral, » l'éminent théologien jésuite affirme que cependant on peut tirer un *certain* argument de l'ordre moral. Quel est cet argument ? Nous y viendrons tout à l'heure : il nous suffit d'avoir mis présentement S. Paul hors de cause.

2° *La thèse de S. E. le cardinal Billot.* — Pour approfondir la question, il est nécessaire, comme l'a senti notre correspondant, d'exposer la thèse du cardinal Billot. La voici, textuellement extraite du traité *De Deo Uno :*

« Dans cet argument tiré de la loi morale et de la conscience de l'obligation, il existe une certaine apparence de vérité. Rien, en effet, n'est plus évident que ceci : « Dieu seul peut être l'auteur de la loi et de l'obligation morale ; lui seul est le principe et la raison de cette absolue et invincible nécessité par laquelle je me vois obligé en conscience d'éviter le mal et de faire le bien. » Et cependant, cet argument n'atteint pas son but. Car si la connaissance de l'existence de Dieu est antérieure, d'une priorité de nature, à la connaissance de la loi ; si la conscience de l'obligation ne précède pas, mais suit nécessairement la connaissance certaine du législateur suprême, créateur et seigneur ; si enfin la notion même du bien moral et du mal moral est tout à fait impossible à l'homme, tant qu'on ne présuppose pas Dieu comme souverain bien et fin dernière ; il est

[1] Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican,* Paris, 1895, t. I, p. 323-324.
[2] *Revue thomiste,* 1903, p. 259, sq. — *Ami du Clergé,* 1904, p. 598, sq.
[3] *La Théologie de S. Paul,* Paris, 1908, t. I, note K, II, p. 277.

[1] *De Deo Uno,* Rome, 1876, thèse III, p. 47 sq.

évident que l'argument tiré de l'existence de la loi morale n'est pas légitime. En effet, il suppose dans les prémisses ce qui ne doit venir que dans la conclusion ; il n'est en somme qu'un cercle vicieux et constitue une argumentation faussée qui ne conclut pas. Or, en réalité, il faut affirmer que la notion du bien et du mal moral, la connaissance de l'obligation de conscience qui s'attache à l'observation de la loi, ne peuvent en aucune manière exister si l'on ne connaît pas préalablement et d'une façon certaine l'existence de Dieu. Donc, en bonne logique, on ne peut tirer de la loi et de l'obligation morale aucune démonstration vraie et efficace de l'existence de Dieu.

« En premier lieu, je dis que la simple notion du bien et du mal moral *présuppose* essentiellement la connaissance de l'existence de Dieu. Pour le démontrer, il faut tout d'abord se souvenir que la rectitude ou la défectuosité d'une opération se juge d'après l'ordre qu'elle a par rapport au terme ou à la fin assignée au principe actif dont elle émane. Si l'opération est dirigée dans le sens exigé par la fin, elle est bonne ; sinon, elle est mauvaise et défectueuse. Et cela est vrai de tout genre d'opération, dans l'ordre naturel, dans l'art, dans l'ordre moral, comme il est facile de s'en rendre compte en examinant ces divers genres. Donc, si nous voulons tenir la distinction entre le bien et le mal *moral,* il faut de toute nécessité connaître préalablement la fin proposée à la volonté, fin en regard de laquelle un acte moral, c'est-à-dire volontaire et libre, et considéré sous ce rapport, pourra être réputé ordonné ou désordonné, correct ou pervers. Mais cette fin proposée à ma volonté, où est-elle ? où peut-elle être ? Certes, elle n'est pas dans les autres créatures, ... ni en moi-même... Donc, il faut affirmer qu'elle est en Dieu seul, en Dieu vers lequel tout entier je suis ordonné. Dieu est donc la fin à laquelle, à condition qu'elle soit préalablement connue, nous pouvons rattacher la notion de moralité qui rend l'action bonne ou mauvaise. Et ainsi la notion du bien moral et du mal moral qui est en moi est liée à la connaissance de l'existence de Dieu, non point en ce sens qu'elle lui est antérieure, mais au contraire en ce sens qu'elle lui est conséquente.

« *A fortiori,* il faut penser de même touchant la connaissance de la loi morale et de l'obligation morale. Car la notion d'obligation suppose évidemment la connaissance préalable de celui qui peut obliger, surtout lorsqu'il s'agit de cette obligation absolue, imprescriptible, inévitable, contre laquelle rien en ce bas monde ne peut prévaloir, et qui est l'obligation propre à la loi morale. Or celui qui oblige ainsi ne peut être que Dieu. Donc, avant que ne soit connu Dieu, l'existence de la loi et de l'obligation morale ne saurait être connue, et la voix de la conscience, si tant est qu'elle se fait entendre, n'est qu'une imagination vaine et sans consistance.

« Vous dites que la conscience commande ? Mais je vous le demande, au nom de qui commande-t-elle ? Ah ! si vous aviez déjà dans l'esprit la notion du Dieu créateur et souverain seigneur, il vous serait facile de voir au nom de qui elle commande. C'est qu'alors serait déjà supposée connue, *ne serait-ce que confusément,* la loi de Dieu, cette loi éternelle qui n'est autre que l'ordre de la divine sagesse jointe à la volonté divine pour imposer les actes qui conduisent à la fin dernière, et par là sont conformes à l'ordre moral, pour interdire les actes qui éloignent de cette fin, et par là troublent cet ordre. Et parce que la conscience n'est pas autre chose qu'un jugement sur les actes particuliers, auxquels se trouve ainsi appliquée la science de la loi, il s'ensuit que c'est en vertu de la loi divine que la conscience ordonne, oblige et commande.

« Mais supposons Dieu encore inconnu : l'« impératif » de la conscience ne peut plus soutenir la critique. Il n'y a plus personne, au nom duquel est intimé cet impératif. Aux yeux de la froide raison, cet impératif mérite d'être méprisé, tout comme je puis mépriser l'ordre qu'un inconnu quelconque, rencontré par hasard, viendrait m'intimer. Ce n'est peut-être qu'un préjugé, fruit de l'éducation, résultat de la coutume ou de l'atavisme. En admettant même qu'il ait un certain fondement en notre nature, il s'ensuit simplement que notre nature est encline à certaines conceptions, auxquelles nous imposons ensuite la forme de l'impératif, mais cela, sans cause, parce que l'impératif est nul qui ne nous vient pas d'un autre, supérieur à notre libre arbitre et le dominant.

« Mais l'impératif de la conscience est encore bien plus à rejeter, si on en considère le mode. Impératif catégorique, dit-on, s'imposant avec une nécessité absolue, inévitable, sans dispense possible. Quelle disproportion entre cette sorte d'impératif et tout ce qu'on peut lui assigner comme raison, indépendamment de Dieu ! En réalité, si l'obligation morale m'était connue comme fondée sur Dieu et sur sa loi, je comprendrais aussitôt l'absolue nécessité qu'il y a de m'y soumettre, de faire ceci, de m'abstenir de cela, quel que soit sur ce point l'attrait de mon plaisir, ou les sollicitations d'un mal extrême à éviter, d'un avantage considérable à obtenir. Je comprendrais en effet que Dieu qui existe nécessairement, veut tout aussi nécessairement être la fin dernière de toutes les volontés créées, et que les volontés créées doivent nécessairement garder l'ordre qui les conduit à cette fin : or, c'est précisément là la loi absolue qui les oblige à faire ce qui est conforme, à éviter ce qui est contraire à cet ordre. Mais si ce fondement de Dieu et de sa loi ne m'est pas encore connu, où donc, je le demande, trouverai-je une cause proportionnée à la grande nécessité avec laquelle s'affirme l'impératif catégorique ?

« En bref : dans l'impératif de la conscience considéré en lui-même, pas de droit véritable ; pas de proportion surtout entre le mode catégorique de cet impératif et ce qu'on pourrait en concevoir comme le principe. La froide raison condamne tout cela, et n'y voit rien de plus qu'un moyen d'épouvante, un préjugé, une impression purement subjective et qu'il faut mépriser.

« Ainsi donc, telle est la relation de la moralité à Dieu qu'antérieurement à la connaissance de Dieu premier principe et fin dernière, il est impossible d'établir une distinction entre le bien et le mal moral, et qu'il est impossible d'avoir l'idée de loi et d'obligation en conscience. Et par là, la conscience de la loi et de l'obligation démontre que Dieu est déjà préalablement conçu et connu, mais elle ne saurait être le principe de la démonstration de son existence[1]. »

Nous avons tenu à traduire intégralement le texte auquel se réfère notre correspondant, pour bien préciser la position de l'éminent théologien. La thèse que combat directement le cardinal — on le voit immédiatement — est la thèse kantienne de l'impératif catégorique de la conscience, lequel *postule* l'existence de Dieu. Une thèse exposée jadis par le P. Sertillanges dans la *Revue thomiste* tomberait également sous le coup de l'argumentation du cardinal Billot, si le P. Sertillanges n'avait pris lui-même, dans la suite, la précaution de nous avertir que son argumentation était purement *ad hominem :* il entendait simplement démontrer aux esprits imbus du kantisme que nulle morale véritable n'existe sans sanction, et que la sanction nous amène logiquement à Dieu [2]. De fait, c'est une vérité banale en théologie à force d'être répétée par tous les maîtres de toutes les écoles, que la moralité et, partant, l'acte vertueux comme le péché

[1] *De Deo Uno,* thèse III, § 3.
[2] *Ami du Clergé,* 1905, p. 249, sq. On devra relire l'intéressante controverse de l'*Ami* et du P. Sertillanges.

n'existent point si Dieu et sa loi ne sont connus préalablement. Le péché philosophique est un leurre, et la doctrine en a été condamnée par Alexandre VIII [1]. Cette vérité, disons-nous, est tellement acceptée par tous les maîtres, que Gonet y trouve un argument pour rejeter l'hypothèse de la possibilité de l'athéisme négatif : « Si un homme, écrit-il [2], pouvait ignorer invinciblement Dieu, il ne serait capable d'aucun péché mortel. Or ceci est absurde. Donc il est aussi absurde que l'on puisse ignorer invinciblement Dieu. Et la majeure se démontre ainsi : la malice du péché mortel procède de l'injure faite à Dieu ; mais on ne peut offenser Dieu si on ne le connaît pas ; donc l'homme qui ignorerait Dieu, ne pécherait pas mortellement. » Le cardinal Billot, dans les articles auxquels fait allusion notre correspondant [3], accepte l'hypothèse jugée invraisemblable et absurde par Gonet ; mais le point de départ des deux théologiens est le même : *sans connaissance de Dieu et de sa loi, pas de moralité, pas de péché possible.* Donc il faut accorder à la connaissance de l'existence de Dieu une priorité logique sur la connaissance de la loi morale : celle-ci implique celle-là, mais elle n'y conduit pas, puisqu'au contraire elle en dérive.

On peut donc à bon droit s'étonner que la plupart de nos manuels d'apologétique — et nos meilleurs — fondent l'une de leurs démonstrations de l'existence de Dieu sur l'existence de la loi morale. « *L'existence de la loi morale,* nous dit-on, *est hors de conteste.* Il y a une règle absolue, universelle, antérieure et supérieure à toute législation humaine, qui s'impose à notre volonté, qui nous prescrit certains actes et nous en défend certains autres... *Or l'existence de cette loi morale suppose un législateur.* Et ce législateur, il faut le chercher en dehors de nous et de nos semblables... ; il faut le chercher plus haut. Dieu seul peut commander ; seul il est la raison d'être du devoir, de l'*impératif catégorique* [4]. » C'est l'argument du P. Sertillanges, repris, non plus *ad hominem,* mais absolument et pour lui-même. Or cet argument, disons-le simplement, pèche par la base. Si Dieu n'est pas encore connu, il n'est pas encore vrai que l'existence de la loi morale soit hors de conteste. — On pense toutefois légitimer l'inférence, par le principe de causalité : « La loi morale est un effet du législateur suprême, tout comme le monde visible est l'effet du créateur. » La parité n'est pas égale : nous pouvons connaître le monde visible sans connaître le créateur ; nous ne pouvons pas connaître la loi morale comme telle sans connaître le législateur. L'idée de Dieu n'est pas un des éléments intrinsèques constitutifs du monde ; l'idée de Dieu entre comme un élément intrinsèque dans la notion même de la loi morale.

Et pourtant, ne semble-t-il pas que le bien moral et le mal moral nous apparaissent déjà existant comme tels, indépendamment de toute idée de Dieu ? L'argument tiré de la loi morale ne présente-t-il pas un côté par lequel on pourrait lui accorder quelque valeur ? Et comment admettre que tant d'excellents auteurs ont pu s'illusionner à ce sujet ? N'y aurait-il donc pas, à côté de la thèse si solidement établie par le cardinal Billot, un autre aspect du problème qu'on pourrait utiliser en vue de la démonstration de l'existence de Dieu ? C'est là le troisième point qui nous reste à examiner.

3° *Part de vrai dans l'argument psychologico-moral. Le fondement immédiat de l'obligation morale, l'ordre essentiel des êtres raisonnables, point de départ de l'argumentation. En ce qu'il comporte de vrai, cet argument n'est qu'un aspect de la* « quarta via » *de S. Thomas.* — Reprenons ici le cardinal Franzelin, au point où nous l'avons laissé tout à l'heure après son explication de la pensée de S. Paul.

« L'argumentation tirée de l'ordre moral, dit-il, peut se présenter sous une double forme : *a)* conjointement avec d'autres démonstrations de l'existence de Dieu ; *b)* seule, par soi et absolument.

a) « Sous la première forme, il est clair que la raison peut prendre comme point de départ de son argumentation d'autres manifestations de Dieu et remonter ainsi jusqu'à la connaissance de l'existence de Dieu, et, une fois cette existence connue, comprendre clairement l'obligation absolue de la loi morale. Et cette connaissance claire de l'obligation morale pourra, en retour, confirmer et faire comprendre à l'esprit, plus clairement, la vérité de l'existence de Dieu et de ses perfections. Dans un tel processus des idées, il n'y a pas de cercle vicieux : nous montons des créatures pour connaître Dieu, nous descendons de Dieu vers les créatures pour les connaître *plus parfaitement,* et cette connaissance plus parfaite des créatures nous ramène à une intelligence plus complète de Dieu. Une telle régression vers Dieu est bien dans le sens de l'Apôtre. Elle est d'autant plus légitime et opportune que la *claire* connaissance de l'obligation morale *ne suppose pas nécessairement une connaissance claire et distincte de l'existence de Dieu,* bien que sans cette connaissance *au moins confuse* de Dieu, il ne puisse y avoir obligation morale. »

Voilà donc une première nuance à introduire dans la thèse du cardinal Billot [1]. Son prédécesseur au Collège romain admet comme lui qu'il n'y a pas de moralité sans connaissance de Dieu ; mais la perfection de la connaissance de la loi morale n'est pas en relation nécessaire avec la perfection de la connaissance de Dieu. On peut connaître confusément Dieu et être instruit clairement de ses obligations morales [2]. C'est que, selon la dis-

[1] Denzinger-Bannwart, n. 1290 : « Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi... In illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei... » (Condamnée comme téméraire et erronée).

[2] Gonet, *Clypeus,* tract. I, *De existentia et unitate Dei,* disp. I, a. 3, § 1, n. 62.

[3] Cf. *Ami,* 1921, p. 481.

[4] Boulenger, *op. cit.,* p. 51-52.

[1] A vrai dire, le card. Billot souligne, lui aussi, d'un simple trait, ce point de vue, en affirmant que connue *ne serait-ce que confusément* (voir p. 296), la loi de Dieu est un fondement déjà suffisant de l'obligation morale.

[2] C'est par cette distinction, qui n'a rien de subtil, que s'explique l'affirmation, commune chez les thomistes, d'une obligation *sub gravi* s'imposant à l'homme parvenu à l'âge de raison de s'orienter *implicitement* vers Dieu dans la recherche du bien moral. Cette affirmation, quoi qu'en pense le P. Claeys Bouüaert, S. J. (*Nouvelle Revue théologique,* 1921, *Tous les athées sont-ils coupables ?* p. 169-185), n'est pas contraire à la position prise par le cardinal Billot dans ses articles des *Etudes* sur *la Providence de Dieu et le salut des infidèles.* Nous aurons prochainement l'occasion d'aborder ce sujet.

tinction si vraie de S. Thomas, Dieu et sa loi éternelle ne sont que *la règle suprême et dernière,* tandis que le dictamen de notre conscience, reflet en nous de la loi éternelle, est *la règle prochaine et immédiate* de la moralité. Et par là, une connaissance claire de la loi morale peut nous amener à une connaissance de Dieu plus parfaite que celle que nous avions précédemment et qui suffisait cependant à fonder en nous le sentiment de l'obligation morale.

b) « Mais, continue Franzelin, si nous voulions argumenter uniquement en fonction de la loi morale pour prouver l'existence de Dieu, il faut reconnaître qu'il n'y a pas de connaissance parfaite de l'obligation morale sans la connaissance de Dieu, et qu'on ne peut donc passer légitimement de la première à la seconde.

« Toutefois, autre chose est la connaissance parfaite de l'*obligation morale,* autre chose est une certaine connaissance de l'*ordre moral* envisagé *plus largement.* En considérant la nature raisonnable ordonnée vers le vrai et vers le bien, en considérant la société humaine, on saisit facilement la nécessité et l'existence d'un certain ordre moral, l'existence d'une fin dernière consistant dans la possession du vrai et du bien, la nécessité et l'existence de droits et de devoirs réciproques, parce que ce sont là les relations essentielles de la nature raisonnable, laquelle, sans ces relations, serait un tissu de contradictions. Mais ces relations essentielles, dont notre esprit saisit la nécessité et l'existence, manqueraient de fondement dernier, s'il n'existait pas un souverain bien, un législateur juste et saint, juge suprême. Et donc, de même que par la connaissance de l'ordre physique la raison humaine peut connaître l'existence de Dieu ; ainsi, de la vue des relations essentielles de l'ordre moral, elle peut s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu, cause efficiente et exemplaire de cet ordre [1]. »

Sans doute, il reste vrai d'affirmer avec le cardinal Billot que sans la connaissance préalable de Dieu, il n'y a point connaissance de la LOI morale, de l'OBLIGATION morale, il n'y a pas même notion du BIEN MORAL, acte vertueux, du MAL MORAL, péché. Mais il est tout aussi vrai d'affirmer que nous pouvons, sans la connaissance préalable de Dieu, saisir dans la réalité même des choses, dans la suite des événements, et dans les relations sociales des personnes entre elles, l'ORDRE ESSENTIEL qui coordonne les êtres entre eux et impose très particulièrement aux êtres raisonnables la fin du vrai et du bien. Or, *c'est cet ordre essentiel des choses qui est le fondement prochain et immédiat de l'obligation morale.* A ne connaître que lui, nous ne sommes pas encore liés par la conscience de l'obligation, mais nous pouvons en soupçonner l'existence [2]. Du moins, grâce à cet ordre essentiel des choses, nous pouvons remonter — et c'est la *quarta via :* « On remarque dans la nature quelque chose de plus ou moins bon, de plus ou moins vrai, de plus ou moins noble ; mais le plus ou moins de perfection n'existe que par rapport à l'être souverainement parfait » — nous pouvons remonter, dis-je, à Celui qui est la source, le principe, la raison suprême, l'exemplaire parfait de cet ordre essentiel des êtres raisonnables imparfaits. Notre point de départ, ici, n'est plus la loi morale et ses sanctions, mais son fondement prochain et objectif, l'ordre essentiel des êtres et particulièrement des êtres raisonnables.

Au fond, la prétendue preuve psychologico-morale n'est que la preuve classique « par le degré des perfections, » envisagée sous un aspect plus spécial [1].

Pourquoi donc tant de philosophes sont-ils portés à considérer cette preuve comme établie sur l'existence, préalablement connue, de la loi morale ? C'est que pratiquement, comme l'insinue le cardinal Franzelin après les remarques que nous avons rapportées, on ne démontre pas en réalité l'existence de Dieu par l'existence de la loi morale, mais on part de l'existence de la loi morale pour mieux approfondir la notion de la divinité déjà acquise par ailleurs. Nous vivons dans une société saturée par dix-huit siècles d'esprit chrétien, et la croyance à l'existence d'un être suprême est tellement présente à toutes les intelligences qu'inconsciemment nous la transportons, d'une façon confuse mais très réelle, dans le sentiment que nous avons de la loi morale, de l'obligation de conscience, du bien à pratiquer, du mal à éviter. Nous vivons de l'idée de Dieu, et nous ne croyons découvrir cette idée qu'au bout de notre vie ; notre conscience est le reflet de la sagesse du Législateur suprême, et nous nous figurons utiliser nos petites lumières pour éclairer le ciel. En réalité, c'est l'ordre inverse qui existe : Dieu nous trace notre voie et dans sa lumière nous découvrons notre ligne de conduite ; il commande, et notre raison nous transmet son ordre, car, comme le dit S. Augustin, « toute connaissance de la vérité est une irradiation et une participation de la loi éternelle, qui est la vérité immuable. » *(De vera religione,* c 31).

[1] *De Deo Uno,* th. III, fine.

[2] C'est ce que les théologiens thomistes appellent « la moralité considérée *initiative et fundamentaliter.* » Voir les traités *De vitiis et peccatis,* Gonet, disp. I, a. 4, n. 66 ; Salmanticenses, disp. VII, dub. I, n. 11.

[1] Le R. P. Garrigou-Lagrange a soutenu la même thèse que nous dans son beau livre, *Dieu, son existence et sa nature,* Paris, 1920, p. 308-314. Il semble toutefois que le très distingué professeur du *Collège Angélique* ait, moins clairement que le cardinal Franzelin, distingué la loi morale connue comme telle de l'ordre essentiel déterminant la finalité des êtres intelligents par rapport au vrai et au bien. Le point de départ dans la démonstration de l'existence de Dieu par l'ordre essentiel des choses n'est pas, répétons-le, la loi morale connue comme telle, mais le fondement prochain et objectif de cette loi. Il n'y a donc pas à se défendre d'une pétition de principe, qui n'existe pas. (Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.,* p. 312). Dans un autre article, *Le principe de finalité,* dans *Revue thomiste,* 1921, p. 256-275, 405-423, le P. Garrigou-Lagrange estime, et par là condamne la thèse du cardinal Billot sur l'ignorance invincible de l'homme touchant l'existence de Dieu, que par la finalité qui existe dans le monde se prouve la *probabilité* de l'existence d'un Recteur suprême du monde. Cela posé, l'homme est *tenu* de s'éclairer davantage sur l'existence et la nature de cet Ordonnateur suprême ; et s'il néglige un tel devoir, il est coupable ; dès lors, *son ignorance n'est plus invincible.* Nous n'avons pas à examiner ici ce point de vue, extrêmement intéressant, mais qui est en dehors de notre sujet. Il nous arrive d'ailleurs, au moment où nous corrigeons les épreuves de cet article, une question d'un de nos abonnés relativement à cet aspect du problème psychologico-moral. Nous devrons donc y revenir d'ici quelque temps.

Q. — Que penser du décret du Saint-Office du 9 juin 1915 sur le secret de la confession ?

Le Saint-Père a-t-il voulu changer l'enseignement de la théologie à propos du *sigillum?*

R. — Cette *Instruction* importante, publiée au cours de la guerre, mais en dehors des *Acta Ap. Sedis,* a passé un peu inaperçue. Nous en avons donné le texte complet en 1921, p. 396.

Il faut remarquer tout d'abord que c'est une *Instruction,* et non un *décret;* et remarquer aussi que cette Instruction ne s'adresse pas à l'Eglise universelle, mais seulement aux Ordinaires et Supérieurs religieux. En attendant que nous le fassions d'après l'examen du texte lui-même, on peut déjà de ces deux remarques conclure que le document ne présente pas le caractère d'une législation positive nouvelle. C'est une *Instruction,* destinée, comme tant d'autres du même genre, émanées de la même source, à rappeler des principes en voie d'être oubliés ou méconnus, et à déterminer, dans une sorte d'interprétation déclarative, les limites pratiques de leur application.

Des abus s'étaient produits en matière de secret sacramentel, peut-être sous l'influence d'une certaine casuistique exagérément large. Le St-Office s'en émeut; il les signale aux Ordinaires et Supérieurs avec mandat énergique d'y mettre bon ordre. C'est tout.

Que si l'on tient absolument à voir du « nouveau » dans l'*Instruction,* ce nouveau consisterait tout au plus dans le fait que, indirectement, et sans affirmation doctrinale expresse; le St-Office réprouve, comme laxiste, l'opinion qui tendait un peu trop à restreindre la matière du *sigillum* aux péchés et à toute révélation susceptible de trahir la personne du pénitent. Mais cette opinion était loin de cadrer avec l'enseignement général de nos bons théologiens, qui approuvaient plutôt les sévérités de la tendance opposée.

Le secret sacramentel a une double source : il oblige *ratione justitiæ* et *ratione religionis. Ratione justitiæ,* il couvre les *confidences* de conscience, et autres, du pénitent, en vertu du pacte implicite qui intervient entre lui et le confesseur, pacte d'ailleurs analogue à celui qui intervient dans tous les cas de « secret professionnel. » *Ratione religionis,* il couvre sous un voile également épais tout ce dont la révélation au dehors est de nature à nuire au respect du sacrement, à la confiance qu'il mérite, à le rendre enfin « odieux », comme on dit en langue de théologie et de droit, c'est-à-dire, en langue vulgaire, à en éloigner les fidèles dans un sentiment de méfiance ou de répugnance, au lieu de leur en faciliter la fréquentation.

Sur le premier point, *ratione justitiæ* (qui n'est d'ailleurs pas exclusif non plus du motif de religion), la matière du *sigillum* ne comporte pas de difficulté. On y range, avec les péchés et leurs circonstances, tout ce que nous appellerions volontiers d'un seul mot : les « grosses confidences » quelconques, grosses peut-être moins en elles-mêmes que par l'importance qu'y attache le pénitent et surtout par l'*ennui* qu'il éprouverait de les voir divulguées.

Le second point, le second aspect du secret sacramentel, *ratione religionis,* s'il se conçoit sans peine *in abstracto,* est pratiquement beaucoup plus malaisé à définir. Les théologiens y rapportent communément tout ce qui peut *causare gravamen pœnitentibus,* les ennuyer, les contrister, leur faire regretter leur confession, diminuer leur confiance « sacramentelle » pour l'avenir, bref, les *indisposer* à l'égard du sacrement en le rendant suspect, critiquable, inquiétant, *odieux* enfin au sens technique de nos auteurs.

Or, sur ce terrain-là, nous avions, sinon deux écoles, deux tendances cependant assez différentes. Les uns ne se tenaient pour obligés qu'à éviter ce qui peut occasionner *gravamen pœnitenti* (au singulier), au pénitent par eux confessé, qui donc n'avait aucune raison de se plaindre des manières de parler de son confesseur quand elles ne le touchaient absolument en rien. Les autres, plus scrupuleux, se croyaient tenus de ne rien dire qui pût occasionner *gravamen pœnitentibus* (au pluriel), à tous les fidèles en général, et l'on devait, d'après eux, s'abstenir de rien dire nulle part, à propos de confessions, qui pût porter les « auditeurs » (immédiats ou éloignés) à avoir une moins haute idée du secret sacramentel, moins de confiance dans l'absolue discrétion des confesseurs, atténuer enfin dans leur esprit la *reverentia sigilli,* autant dire la *reverentia sacramenti.*

C'est cette seconde tendance, d'ailleurs conforme à l'enseignement des maîtres de la morale, que le St-Office déclare seule admissible. En quoi il ne promulgue pas une nouvelle loi positive de silence, comme d'aucuns l'ont pensé, mais fait simplement rentrer dans la matière du *sigillum,* pour motif de religion, des « objets » qu'elle comprenait déjà et qui n'auraient pas dû en sortir.

Et la preuve que cette interprétation de la portée du *sigillum* n'est pas absolument nouvelle, c'est que nos auteurs classiques de théologie morale l'avaient déjà, virtuellement au moins, enseignée dans la notion qu'ils donnaient de l'*objectum sigilli,* où ils faisaient entrer, en plus des considérations personnelles au pénitent, tout ce qui pouvait occasionner *odium sacramenti.* Voici des citations, antérieures au décret :

Christus ideo præcepit sigillum ne confessio fidelibus redderetur odiosa. (Noldin, II, 423).

Objectum sigilli est etiam quidquid cujus revelatio cederet in odium sacramenti, quia sigillum inductum est ne ex metu revelationis fideles a Sacramento Pœnitentiæ retrahantur. (Gury, II, 655).

Non sunt materia sigilli ea quorum revelatio non cedit... in odium sacramenti. (Prümmer, II, 444).

Objectum sigilli est... omne id cujus manifestatio... confessionem odiosam reddit. (Lehmkuhl, II, 459).

Sigillum confessionis est obligatio strictissima

servandi secreti de omnibus... quorum revelatio sacramentum redderet onerosum vel odiosum. (Genicot, II, 379).

Objectum sigilli est etiam quidquid... cujus revelatio cederet... in odium sacramenti. (Bucceroni, II, 844).

Nous pourrions continuer la série. Nous n'avons mis en relief que l'*odium sacramenti :* il va sans dire que tous ces auteurs font aussi intervenir, comme critérium déterminatif de l'objet du secret sacramentel, la considération primordiale de la *revelatio peccati* et du *gravamen pœnitentis.*

Le St-Office n'avait tout simplement qu'à ajouter à cette doctrine commune, prise comme majeure, la mineure que voici : Or, le soupçon même de violation du secret *cedit in odium sacramenti :* Donc, ce soupçon est atteint par la loi du *sigillum.*

A vrai dire, nos théologiens ne poussaient pas jusqu'à cette précision-là les déductions de leur principe. Ainsi qu'on peut le voir par le détail de leurs explications et le choix de leurs exemples casuistiques, ils se montraient surtout préoccupés de ce qu'il y a de plus grave dans le secret, par rapport au pénitent lui-même, moins des « adjuncta » de circonstances se référant de façon général à l'*odium sacramenti.* C'est ce point que le St-Office met expressément en lumière dans la recommandation qu'il fait aux Ordinaires de veiller à ce que les prêtres s'abstiennent dans leurs prédications, dans leurs cours, dans leurs conversations, de tout ce qui peut présenter *omnem injuriæ speciem et suspicionem,* et il ajoute : « *Nam, etsi id flat salvo substantialiter secreto sacramentali, pias tamen audientium aures haud offendere et diffidentiam in eorum animis haud excitare sane non potest.* » Il ne suffit pas que le *sigillum proprie dictum* dans sa matière substantielle soit respecté : il doit l'être aussi dans toute matière accidentelle ou accessoire *per accidens,* qui sonne mal aux oreilles des fidèles ou les met en méfiance à l'égard du sacrement.

Quoi qu'il en soit du caractère théorique de cette « nouveauté, » et sous quelque vocable qu'on veuille la rattacher à la loi fondamentale du secret sacramentel, c'est, à coup sûr, une note qui en accentue l'obligation dans le sens de la sévérité.

Q. — Dans le n° d'octobre 1922 du « Bulletin national des Instituteurs et Institutrices catholiques de l'enseignement public, » je trouve sous la signature d'un docteur en théologie l'assertion suivante :

« Les théologiens ne sont pas d'accord sur ce point : Croire aux mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, est-ce aussi de nécessité de moyen ? Grâce à cette controverse, comme il faut toujours prendre le plus sûr quand il s'agit du salut, un prêtre brancardier aurait pu, pendant la guerre, baptiser un Juif mourant qui *ne croit pas à ces mystères,* mais à un Dieu rémunérateur. Il *aurait pu* lui dire pour *ne point froisser sa conscience :* Moïse fit couler l'eau du rocher pour sauver son peuple, je vais faire couler l'eau sur ton front, priant le Dieu de Moïse pour qu'il te sauve. »

Que vous en semble ? Ce Juif n'ignore pas le dogme chrétien de l'Incarnation du Christ, mais il *refuse positivement* de croire. Il refuse donc en conscience le baptême. N'est-ce pas l'*obex* dont parle la théologie ? Le baptême administré dans ces conditions serait-il valide, et le prêtre brancardier dont il est question ne ferait-il pas une application abusive du principe : *Sacramenta propter homines ?*

R. — Il est très vrai que les théologiens ne sont pas d'accord pour affirmer la nécessité de moyen, pour le salut, de la foi en la T. S. Trinité, en l'Incarnation et en la Rédemption.

Mais il est non moins vrai que le ministre d'un sacrement devant en assurer l'efficacité autant qu'il le peut, et d'autant plus que ce sacrement est plus indispensable au salut, il lui est *gravement* défendu d'administrer le baptême sans avoir instruit le moribond des mystères susdits, toutes les fois qu'il a le temps de le faire. La raison en est, indépendamment des prescriptions formelles de l'Eglise, que baptiser quelqu'un sans l'avoir instruit suffisamment de ces mystères, c'est exposer son salut, puisqu'il est loin d'être prouvé que la foi en ces mêmes mystères n'est pas nécessaire de nécessité de moyen.

Le St-Office, du reste, a déclaré à plusieurs reprises que le ministre du sacrement est *tenu* d'expliquer à l'adulte moribond qui peut encore le comprendre, les mystères de la foi nécessaires de nécessité de moyen, et tout particulièrement les mystères de la Trinité et de l'Incarnation (25 janv. 1703, 10 mai 1703, 10 avril 1861, etc.).

Le Code, qui renvoie à ces décrets, ne s'exprime pas autrement, lorsqu'au canon 752, § 2, il dit : « Si l'adulte en danger de mort ne peut pas être instruit avec plus de soin des principaux mystères de la foi, il suffit, pour qu'on puisse le baptiser, qu'il manifeste d'une certaine manière son assentiment à ces vérités et promette sérieusement d'observer les préceptes de la religion chrétienne. » Comment donnera-t-il son assentiment, si on ne lui en dit rien ?

Si l'on doute de son assentiment à ces mêmes vérités, on ne peut le baptiser *sous condition* que si, en raison du danger imminent de mort, le temps fait défaut pour mieux l'instruire. (St-Office, 10 mai 1703).

Cela étant, il est manifeste que le passage cité ne donne pas une idée assez précise de la doctrine sur le point en question. En ne distinguant pas entre les diverses catégories de moribonds, en appliquant même sa théorie à un Juif ayant encore sa connaissance et pouvant être instruit au moins sommairement, l'auteur trace une ligne de conduite opposée à l'enseignement de l'Eglise et qui exposerait gravement une âme à sa perte éternelle, au lieu de la conduire au ciel.

Mais il y a plus : dire qu'*on peut baptiser un Juif qui ne croit pas à ces mystères,* peut très bien signifier qu'on peut le baptiser même s'il *refuse* de croire à ces mystères. Si c'était là le sens de la proposition, il y aurait une erreur plus grave que la précédente, car un tel refus rend manifeste-

ment indigne du baptême, et conférer celui-ci à quelqu'un dans ces conditions c'est commettre un sacrilège.

Nous aimons mieux penser que l'auteur a entendu cette proposition dans un sens tout *négatif*, c'est-à-dire dans ce sens que le moribond ne croirait pas parce que simplement il *ignore,* mais non pas parce qu'il *rejette.* Il aurait été nécessaire de préciser. D'ailleurs, même avec ce sens atténué, l'auteur aurait dû distinguer encore entre diverses catégories de mourants, et ne pas laisser croire aux lecteurs qu'on peut baptiser indistinctement tous ceux qui ne croient pas aux mystères : ce qui est faux.

Il n'est tenu compte, dans la citation, que de la foi aux mystères. Mais l'intention de recevoir le baptême est requise de toute nécessité pour la *validité* du sacrement, et pour un adulte qui aurait péché gravement, la contrition est nécessaire à la justification, c'est-à-dire à l'infusion de la grâce. N'en point parler est une lacune plus grave que toutes les défectuosités déjà relevées. Or l'auteur semble assez dire que son exposé suffit et qu'il n'y a plus rien à ajouter lorsqu'on se trouve en présence d'un juif moribond.

En effet, le petit discours tenu au juif par le prêtre brancardier semble bien être tout l'enseignement donné au moribond au sujet du baptême et, par conséquent, tout ce qui est tenté pour exciter en lui le désir du sacrement ou l'intention de le recevoir, intention nécessaire à la validité, sans même dire qu'on doit s'assurer de cette intention avant d'administrer le sacrement.

Si c'est bien là tout l'enseignement donné (et le passage cité ne permet guère de supposer autre chose), il faut reconnaître qu'on se trouve en présence d'une lacune autrement grave que celle qui consiste à se taire sur les mystères, parce qu'ici la *validité* est en jeu.

Le bien du moribond non moins que le respect du sacrement demandent que le ministre s'assure, autant qu'il le peut, de son intention de recevoir le baptême, et qu'il fasse tout ce que les circonstances permettent pour la faire naître, puisque le salut de l'âme en dépend. Rien ne peut dispenser de ce devoir, toutes les fois que le temps permet de s'en acquitter, et quand même il y aurait certaine crainte de troubler l'âme en travaillant à faire naître en elle cette disposition essentielle.

Mais, dira-t-on peut-être, tous les théologiens et canonistes n'admettent-ils pas que l'intention *implicite* suffit à la validité du sacrement, et qu'on peut l'administrer dès qu'on peut la conjecturer avec une certaine probabilité ? — Oui, tous les théologiens et canonistes admettent qu'on peut administrer le baptême *sous condition* à un moribond même quand on n'a qu'une *certaine probabilité* de son intention de le recevoir, et le Code dit la même chose. Mais ceci n'est permis que dans le cas où l'on ne peut, faute de temps et vu l'urgence ou l'état du moribond sans connaissance, faire plus pour s'assurer de ses dispositions ou les lui inspirer. Dès qu'on peut faire plus, on le *doit sub gravi,* parce qu'en ne le faisant pas on expose le salut du mourant.

Tout ceci a été depuis longtemps mis en lumière par de nombreuses décisions du St-Office (25 janv. 1703; 14 mai 1703; 6 juin 1860; 30 mars 1898). Cela ressort également du canon 752, § 1 et 3.

Il faut bien remarquer encore que l'auteur du passage cité ne fait rien dire au juif moribond de la *contrition.* Or il est bien certain que si ce malheureux a péché gravement, et on peut toujours le craindre, il faut qu'il ait au moins l'*attrition* de ses péchés, pour que le baptême, même lorsque rien n'en compromet la validité, produise en lui la grâce sanctifiante et le purifie de ses fautes. De sorte que si cet *obex* du péché n'est pas enlevé, le moribond ne sera pas justifié ni sauvé, même avec un baptême par ailleurs valide.

Il y a donc beaucoup à reprendre dans la citation qui nous est soumise, et cela, parce que l'auteur ne s'est pas suffisamment mis en face de tout ce qu'exige le baptême d'un moribond, tant pour la *validité* que pour la production certaine de l'effet de grâce et de salut qu'on veut obtenir en le lui administrant. Il n'a pas non plus distingué entre ce qu'on *peut* faire rigoureusement parlant, en cas de *nécessité extrême* où le temps fait absolument défaut ou quand on se trouve devant un moribond sans connaissance, et ce qu'on *doit* faire lorsque le temps et l'état du mourant permettent de le disposer au baptême et d'*assurer* toutes les conditions de *validité* et de *licéité.*

Q. — Dernièrement vous avez dit qu'on pouvait parfaitement dire les dernières paroles de l'absolution : « Passio D. N. J. C. *etc.* » dans l'intervalle qui sépare deux confessions consécutives. Pourrait-on, dans certains cas, agir de même pour l'absolution ? Par exemple : on s'apercevrait après avoir fermé la grille du confessionnal, et alors que le pénitent est en train de sortir ou est déjà sorti, qu'on a oublié de prononcer la formule de l'absolution, ou qu'on l'a mal dite; pourrait-on y suppléer d'un peu loin, et sans que le pénitent s'en doute, v. g. quand on le voit passer devant le confessionnal; ou quand il est à sa place, en vue, à une dizaine de mètres; ou même quand il serait perdu dans la foule environnante, sans qu'on sût où il est ?

Qu'est-ce qu'il en serait de la *validité* ou de la *licéité* de cette absolution ? Et, dans tous les cas, que vaudrait-il mieux faire ?

R. — Oui, l'absolution peut être donnée validement, après coup, à une personne qui a quitté le confessionnal, à la condition qu'elle reste encore suffisamment *présente* par rapport au ministre du sacrement de pénitence. Cette présence doit s'estimer *moraliter* plutôt que *physice,* mais tout de même rester dans des limites prudentes. On admet qu'il y a « présence morale » encore suffisante, tant que le pénitent n'est pas sorti de l'église. Rien ne s'oppose alors à la validité de l'absolution, pourvu toutefois qu'il n'ait pas commis une nouvelle faute grave entre l'instant où il s'est retiré et celui où le prêtre prononce les paroles de la

forme sacramentelle, ce que l'on peut considérer comme présomption normale de tout repos. C'est là cependant une raison de ne recourir à pareille pratique, malgré tout sujette à caution, que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles comme celle que vous indiquez : car, pour que l'absolution ne soit pas nulle, il faut que le sujet reste « disposé » et offre la matière nécessaire au moment où la forme est prononcée. Pour la confession, point d'embarras : elle reste ce qu'elle a été, c'est-à-dire, on le suppose, bien faite. C'est du côté de l'attrition que pourrait surgir un *dubium*, si le confesseur différait trop longtemps l'absolution. Mais tel n'est point le cas proposé, où la seule question de présence peut faire difficulté. Or, cette difficulté disparaît, en admettant, ce que nous tenons pour certain, que le fait d'être encore dans l'église constitue une présence qui garantit la validité du sacrement.

Q. — Titius et Caia se rendent à l'église à l'heure convenue pour se marier. Passant d'abord par la sacristie, ils y signent leur acte de mariage préparé à l'avance, puis se présentent à l'autel. Là le curé, oubliant de demander et de recevoir leur consentement, les bénit et, la cérémonie terminée, les renvoie en paix. Ce mariage est-il valide ? Peut-on regarder comme suffisant le consentement implicite des futurs dans le fait de leur signature au registre et de leur présentation à l'autel ?

R. — Ce cas extraordinaire ne nous vient pas de France, bien entendu, mais d'un pays où il est parfois d'usage (combien à tort !) de faire signer aux époux leur acte de mariage à la sacristie avant sa célébration sacramentelle à l'église. La réponse ne nous paraît comporter aucun doute : *Mariage nul.*

Le can. 1095, § I, 3o, est formel : « *Parochus valide assistit dummodo .. requirat excipiatque contrahentium consensum.* » Cette précision du droit nouveau — *requirat excipiatque* — met en jeu la validité même du mariage, puisqu'elle est formulée comme condition de l'assistance *valide* du curé. Or, dans le cas présent, celui-ci n'a ni *demandé* ni *reçu* le consentement des futurs, lequel n'a laissé de trace que sur le registre de la sacristie, ce qui est insuffisant.

Même sous l'ancien droit, pareil contrat eût été nul, non pas à cause du *requirat* qui n'était pas alors exigé, mais par défaut total de l'*excipiat*, les futurs n'ayant, devant le curé, exprimé d'aucune façon leur consentement.

Qu'il y ait eu entre eux consentement implicite ou explicite tant qu'on voudra, dans le fait de se rendre à l'église, de signer au registre, de se présenter à l'autel, c'est de toute évidence. Mais, ce n'est pas ce consentement-là, tout privé, qui importe pour la validité du contrat. C'est la « formalité » du consentement *coram parocho, a parocho requisitus et exceptus,* qui est rigoureusement nécessaire. Mariage donc à revalider, si toutefois les pseudo-époux sont encore d'humeur à rester ensemble.

LITURGIE

Q. — Jusqu'ici l'octave de l'Epiphanie ne comportait d'office au Bréviaire pour les jours *infra octavam* que du 2e au 6e jour inclusivement, le dimanche dans l'octave achevant de remplir le cadre de celle-ci. Or, dans les feuilles contenant l'office nouveau de la Sainte Famille, je trouve les leçons et l'antienne de *Benedictus* pour le septième jour de l'octave, le 12 janvier. *Quid* dorénavant ? Les rubriques si spéciales concernant cette octave seraient-elles rapportées ?

Le liturgiste de l'*Ami* serait bien aimable de m'expliquer quel usage nous devrons faire de l'office de ce septième jour.

R. — I. Jusqu'à l'année dernière, en l'absence de tout élément d'office propre au septième jour dans l'octave de l'Epiphanie, on devait, pour commémorer celle-ci le dimanche *Infra octavam,* à quelque date qu'il advînt, prendre l'antienne du jour même de l'Epiphanie.

La fixation de la fête de la Sainte Famille au dimanche dans l'octave de l'Epiphanie (S. R. C., 26 oct. 1921, *Urbis et Orbis)* devait provoquer sur ce point un changement dans la disposition des rubriques spéciales à cette octave. En effet, l'office de ladite fête a surtout pour but d'honorer la vie cachée de Jésus et sa parfaite soumission à Marie et à Joseph : « Talis quidem Familia extitit Nazarethana illa, » lisons-nous dans la première leçon du 2e Nocturne [1], « in qua, antequam gentibus universis pleno lumine emicuisset, Sol justitiæ erat absconditus : nimirum Christus Deus, Servator noster, cum Virgine Matre et Joseph, viro sanctissimo, qui erga Jesum paterno fungebatur munere [2]. » Pouvait-on dès lors sans une sorte d'antilogie y rappeler aussi, fût-ce en passant, quelque mystère éclatant de la vie publique du Sauveur ? Il fallut donc renoncer à faire en ce même jour la commémoraison de l'octave de l'Epiphanie par les antiennes *Hodie cœlesti sponso* et *Tribus miraculis,* puisqu'on y célèbre explicitement le baptême de Jésus-Christ et son premier miracle à Cana, et utiliser à cet effet les antiennes de l'*Infra octavam* occurrent, dont aucune n'est incompatible avec l'objet de la fête de la Sainte Famille.

On a été ainsi amené à compléter le formulaire liturgique de l'octave de l'Epiphanie, en assignant des leçons et une antienne de *Benedictus* au 7e jour. Par suite, l'office de chacun des *Infra octavam* se trouve désormais fixé invariablement au jour même dont il porte la date [3].

II. Quand la fête de la Sainte Famille est célébrée le 12 janvier (et cela aura lieu en 1924), ce jour-là on n'a à prendre de l'office nouveau du 7e jour *Infra*

[1] Ces leçons du 2e Nocturne sont extraites du Bref *Neminem fugit* du 14 juin 1892, par lequel Léon XIII établit l'Association universelle de la Sainte-Famille.

[2] Voir aussi l'invitatoire et l'oraison du même office.

[3] Il n'en était pas ainsi autrefois. On comptait alors ceux des jours dans l'octave de l'Epiphanie qui survenaient après le dimanche *Infra octavam* comme si ce dimanche n'avait pas eu lieu. Si v. g. le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie tombait le troisième jour de ladite octave, on faisait le lundi l'office du troisième jour (bien qu'on fût en réalité au quatrième), le mardi l'office du quatrième jour, etc. (Anc. Rubr. spéciale du Bréviaire).

octavam que l'antienne propre de *Benedictus,* et ce pour effectuer la mémoire de l'octave après celle du dimanche.

Mais toutes les fois que, comme cette année, la fête de la Sainte Famille arrive avant le 12 janvier, on doit dire à la date du 12 l'office du 7e jour dans l'octave de l'Epiphanie, avec les leçons et l'antienne de *Benedictus* récemment assignées à ce 7e jour.

Q. — Les auteurs qui disent que l'on change le missel de côté à l'évangile pour donner place aux *oblata,* n'expliquent pas pourquoi on ne le met pas tout simplement de ce côté dès le commencement. En savez-vous davantage?

R. — I. « L'autel, qui est le lieu propre du sacrifice, n'est pas, dit Lebrun [1], la place nécessaire de l'introït, ni de tout ce qui précède l'oblation. » De fait la première partie de la messe (celle que l'on a appelée *avant-messe* ou *messe des catéchumènes)* n'a pas de connexion essentielle avec le sacrifice [2].

On ne saurait donc s'étonner que primitivement, à la messe solennelle [3], cette partie se déroulât tout entière en dehors de l'autel. Le célébrant se trouvait cependant à son siège. Là, au moment voulu, il récitait à haute voix la collecte du jour; le reste du temps, il se contentait d'écouter comme tout le monde, sans lire lui-même quoi que ce fût en son particulier, les lectures faites du haut de l'ambon et les divers chants exécutés par la *schola cantorum* [4].

II. Plus tard, la diffusion en Occident de la pratique des messes privées et l'apparition du *Missel plénier,* qui en fut la conséquence, amenèrent peu à peu une modification sur ce point du cérémonial.

N'entendant pas toujours très bien la lecture publique, par suite de l'éloignement du jubé ou ambon et de la position qu'y avaient les lecteurs, habitué d'ailleurs à dire à la messe privée, où il avait à remplacer successivement les ministres et le chœur, tous les textes dont se compose l'avant-messe et qui se trouvaient désormais réunis dans un seul et même recueil avec l'Ordinaire et le Canon de la messe, le célébrant se mit par dévotion à les lire aussi pour son compte, mais à voix basse, durant la messe solennelle [1].

Il le fit tout d'abord sans quitter son siège, et c'est ce qui se pratique encore de nos jours aux messes pontificales.

III. Depuis longtemps il n'en est plus ainsi pour les autres messes, même solennelles. Le prêtre en fait toutes les lectures à l'autel; ce qui est assurément plus simple.

Toutefois, le motif qui l'avait tenu autrefois à l'écart pendant le temps de l'avant-messe, devait à fortiori l'empêcher de rester désormais pour cela au milieu même de l'autel, plus spécialement réservé, comme il convient, à la phase sacrificatoire de la messe. Dès lors le côté de l'épître s'imposait à son choix : là, en effet, il est à proximité de son siège et de la crédence, et il se trouve plus à portée des ministres inférieurs [2].

Voilà pourquoi le missel est placé du côté de l'épître dès le commencement de la messe, et pourquoi on l'y reporte à la fin, après l'ablution. « On l'y laisserait toujours, remarque Lebrun [3], si une raison mystérieuse n'avait déterminé à lire l'évangile du côté de l'aquilon, et si depuis l'offertoire il ne fallait dégager le côté de l'autel où l'on apporte les oblations, les burettes, où l'on prépare le calice, etc.; la sacristie, d'où l'on porte tout ce qui est nécessaire, étant ordinairement de ce côté. »

Q. — A la page 768 de 1922, l'*Ami* aurait raison si le nouveau Missel n'avait rien changé au n° 4 du Titre XIII du *Ritus celebrandi missam.* Mais à cet endroit des rubriques du Missel de 1922 il y a une modification : on y mentionne bien deux signes de croix.

On peut se demander pourquoi à l'*Absolutio super tumulum* qui suit les oraisons diverses pour les défunts, ni dans le Missel complet, ni dans le Missel spécial des messes de *Requiem,* nulle mention n'est faite de ce second signe de croix.

R. — Ad I. 1° Avant la publication du nouveau Missel, il n'y avait dans la liturgie des morts que trois signes de croix prévus au profit spécial des défunts.

a) En commençant l'introït de toute messe de *Requiem,* le prêtre pose la main gauche sur l'autel (S. R. C., 16 sept. 1816, n. 2572, ad 25), et de la main droite étendue il fait, sans toucher le livre, un signe de croix vers celui-ci, non certes pour le bénir, mais comme pour bénir quelqu'un (Missel, *Ritus celebrandi missam,* Tit. XI, n. 1), « comme pour bénir les défunts auxquels il veut appliquer le saint sacrifice [4]. »

b) A toutes les absoutes autres que celle des funérailles, après avoir dit l'oraison de circonstance, le célébrant fait de la main droite le signe de la croix vers la représentation mortuaire, en chantant le verset *Requiem æternam dona ei* (ou *eis), Domine.* (Nouv. Missel, *Ritus celebrandi missam,*

[1] *Explication des prières et des cérémonies de la Messe,* 2e partie, art. I, n. 1.

[2] Cela est si vrai, que le rite ancien et particulièrement solennel de la bénédiction des palmes ou rameaux, par lequel s'ouvre la série des grandes fonctions de la Semaine Sainte et qui n'a jamais été destiné à entrer dans le cadre d'une messe, a pu néanmoins, pour tout le début, être calqué presque exactement sur le plan ordinaire de la messe des catéchumènes.

[3] « Dès l'origine, nous ne rencontrons que la liturgie célébrée avec des diacres, des ministres inférieurs, et en présence du peuple, qui prend part au service par des acclamations et plus tard par le chant... L'évêque ou le principal personnage célébrait; le reste du clergé assistait, recevait la communion, peut-être même concélébrait. » (Adrien Fortescue, *La Messe,* 1re partie, chap. IV, § 4).

[4] « Antiquitus pontifex, episcopus, vel sacerdos *submissa voce* eorum legebat nihil quæ subdiaconus vel diaconus in *missa,* vel cantores in *choro* decantabant; neque illa recitare potuissent, cum scripta non essent in antiquis *Sacramentariis,* quæ sola habebant præ manibus. » (Kraser, *De apostolicis necnon antiquis Ecclesiæ occidentalis Liturgiis,* sect. IV, art. I, c. I, § 214).

[1] Les Chartreux et les Cisterciens furent, semble-t-il, les premiers à autoriser chez eux cette pratique, d'abord purement facultative. A la longue elle s'introduisit à Rome, et finit par devenir obligatoire. On la voit prescrite dans le Missel de S. Pie V imprimé à Rome en 1570.

[2] Lebrun, *loc. cit.*

[3] Lebrun, *op. cit.,* 6e partie, art. I, n. 1.

[4] Bourbon, *Petit Cérémonial paroissial,* 1re partie, Tit. II, n. 49.

Tit. xiii, n. 4. Ibid., *Absolutio super tumulum*. Cf. Cérém. des Ev., l. II, chap. xi, n. 12).

c) Au cimetière, aussitôt après l'oraison *Fac, quæsumus, Domine,* de l'inhumation, le prêtre ajoute le verset *Requiem æternam dona ei, Domine,* et en même temps il fait de la main droite un signe de croix vers le cercueil. Ce signe de croix, il est vrai, n'est pas prescrit par les rubriques ; mais les liturgistes l'indiquent communément, et ce en raison sans doute de la grande analogie qui existe entre la conclusion des absoutes *absente corpore* et celle de l'inhumation.

2º Les nouvelles rubriques du Missel ont introduit dans la liturgie des morts un signe de croix de plus. Il doit se faire à la fin de toutes les absoutes *absente corpore,* pourvu que celles-ci n'aient pas eu pour objet tous les fidèles trépassés : « ...Dicto per cantores *Requiescat in pace* et ℟. *Amen,* faciens iterum crucem super tumulum, subjungit versum *Anima ejus...* » *(Ritus celebrandi missam,* Tit. xiii, n. 4). Cette dernière « bénédiction » s'explique très bien : elle vise non seulement le défunt ou les défunts pour lesquels on vient de faire l'absoute, mais tous les défunts en général, pour lesquels on doit dire à ce moment des prières spéciales. En tout cas, ce signe de croix après l'absoute, au verset *Anima ejus* (ou *Animæ eorum) et animæ omnium etc.,* est nettement prescrit désormais, comme vous le pensiez, pour les circonstances indiquées ci-dessus [1]. Il faut donc rectifier dans ce sens la réponse de l'*Ami* à laquelle vous faites allusion.

Ad II. Pourquoi, parmi tant de détails concernant l'*Absolutio super tumulum* qui ont trouvé place dans le nouveau Missel à la suite des oraisons diverses pour les défunts, ne trouve-t-on aucune mention du signe de croix prescrit au verset *Anima ejus?* Nous ne saurions vous le dire. S'il y a eu simple oubli, peut-être le réparera-t-on dans une prochaine édition. Par ailleurs, il n'est pas rare, dans le Missel même, que l'on ait à compléter une rubrique par une autre. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, l'élévation des mains jointes et la fixation du regard sur la sainte Hostie pendant le *Memento des morts,* de même l'inclination de tête à *Oremus* avant *Præceptis salutaribus,* expressément indiquées dans le *Ritus celebrandi missam* (Tit. ix, n. 2, et Tit. x, n. 1), ne sont nullement mentionnées dans les rubriques du *Canon missæ ;* néanmoins ce sont des rites à observer.

Q. — 1º Comment terminer l'absoute *pro defunctis : a) corpore præsente immediate ante tumulationem ; — b) corpore absente ; — c) pro pluribus vel omnibus defunctis ?*

2º J'ai entendu dire, ou même lu, je crois, dans l'*Ami,* qu'après le dernier *Requiescat in pace,* il faut faire un signe de croix sur le catafalque en disant : *Anima ejus et animæ omnium,* etc. Or, j'ai entre les mains deux éditions différentes de l'*Officium defunctorum juxta editionem Vaticanam ;* aucune ne renferme de rubrique prescrivant quoi que ce soit après *Requiescat in pace.* — Prière à l'*Ami* de nous dire où est la vérité.

R. — Ad I. *a)* Aux funérailles des adultes, l'absoute proprement dite se termine avec la conclusion de l'oraison spéciale *Deus, cui proprium est.* Aussitôt après, on procède à la conduite du corps au cimetière, en chantant l'antienne *In paradisum.* (Rituel, Tit. vi, ch. 3, n. 11).

Si toutefois le corps ne devait pas être transporté à ce moment, on omettrait l'antienne *In paradisum.* Aussitôt après l'absoute, le célébrant entonnerait l'antienne *Ego sum,* on chanterait le cantique *Benedictus,* puis l'antienne, et la fonction se terminerait à l'église comme elle se fût terminée au cimetière ; après quoi on se rendrait à la sacristie en récitant les prières prescrites, comme ci-après. *(Ibid.,* n. 14 et 15*).*

b) et *c)* L'absoute au catafalque, *corpore absente,* se termine de la manière suivante.

Aussitôt après l'oraison qu'elle comporte, le célébrant, faisant de la main droite un signe de croix vers la représentation mortuaire, chante en même temps le verset *Requiem æternam dona ei* (ou *eis), Domine.* (Nouv. Missel, *Ritus celebrandi missam,* Tit. xiii, n. 4. Ibid., *Absolutio super tumulum.* Cf. Cérém. des Ev., l. II, ch. xi, n. 12). Après la réponse du chœur, les chantres chantent le verset *Requiescat* (ou *Requiescant) in pace,* auquel on répond *Amen.* (Missel, *loc. cit. ;* Rituel, Tit. vi, ch. 5, n. 2 et 3).

Chaque fois que l'absoute n'est pas faite pour tous les défunts, le célébrant fait en ce moment un nouveau signe de croix sur la représentation mortuaire, en disant : *Anima ejus (*ou *Animæ eorum) et animæ omnium, etc.* (Nouv. Missel, Tit. xiii, n. 4). Il dit ensuite à voix médiocre *Si iniquitates,* et l'on retourne à la sacristie en récitant à deux chœurs le psaume *De profundis.* Là on dit en entier l'antienne *Si iniquitates,* puis le célébrant récite, le chœur lui répondant, *Kyrie eleison, Pater noster, etc.,* les versets ordinaires au pluriel, l'oraison *Fidelium* avec la conclusion brève, enfin les versets *Requiem æternam dona eis, Domine* et *Requiescant in pace.* (Nouv. Missel, *Ritus celebrandi missam,* Tit. xiii, n. 4. Ibid., *Absolutio super tumulum.* S. R. C., 2 déc. 1684, n. 1743, ad 7 ; 28 juillet 1832, n. 2696, ad 2 ; 31 août 1872, n. 3267 ; 11 mars 1899, n. 4014 ; 20 août 1901, n. 4081, ad 3).

Au contraire, si l'absoute a été faite pour tous les fidèles défunts, le célébrant n'ajoute pas le verset *Animæ eorum, etc.* et l'on s'en retourne à la sacristie en silence. (Nouv. Missel, *loc. cit.* S. R. C., 2 déc. 1684, n. 1743, ad 7 ; 31 août 1872, n. 3267).

Ad II. *Jam provisum in priori.* Voyez aussi la réponse donnée à la consultation précédente.

[1] Par suite de l'analogie que nous avons signalée plus haut, il y a lieu, ce semble, de faire aussi ce signe de croix au verset *Anima ejus* qui termine les prières de l'inhumation.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 9 maii 1923.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

CAFE D'HAÏTI

7 fr. 75 le kilo

Louis AUGUSTIN, 20, rue St-François, BORDEAUX

Correspondant de Maisons Religieuses

LISEZ CECI

Mme L. MARQUIS, directrice de l'**Intermédiaire catholique de Besançon et de Genève**, fondé en 1884, 2, rue Péclet, **à Besançon**, se recommande tout spécialement aux lecteurs de l'*Ami du Clergé* pour leurs achats en **Montres, Pendules, Bijouterie** et **Orfèvrerie.** Ils peuvent s'y adresser en toute confiance. Demander catalogues franco. Articles spéciaux pour 1res communions : Chapelets, Médailles, etc. — Prix avantageux.

MALADES DÉSESPÉRÉS

reprenez courage!...

La Merveilleuse Méthode entièrement végétale qu'un prêtre a découverte vous **GUERIRA SUREMENT.**

(Très Nombreuses Attestations.)

Les 20 Cures de l'Abbé HAMON

le Diabète, l'Albumine, les Bronches, (Toux, Bronchites, Asthmes, etc.), les Rhumatismes, les Maux d'Estomac (Crampes, aigreurs, mauvaises digestions lourdeurs, etc.), les Maladies des Nerfs, du Cœur (Palpitations, etc.), des Reins, du Foie, des Voies urinaires, de la Peau, du Sang, les Ulcères variqueux, les Ulcères de l'Estomac, la Constipation, etc., etc.

RIEN QUE DES PLANTES

« C'est la grande médication que le Créateur a mise à notre portée, ne cherchons pas ailleurs. Dieu a placé dans la nature tout ce qu'il faut pour nous nourrir, nous vêtir, nous GUERIR. »
MONSEIGNEUR KNEIP.

Ecr. Laboratoires Botaniques, Dépt 20
89, Boul. Sébastopol, Paris (2e)

Métro Réaumur — TÉLÉPHONE GUTENBERG 37-94

Il vous sera envoyé GRATIS et FRANCO par retour la Méthode convaincante, explicative et complète.

PHARMACIE DE ROME

La mieux approvisionnée et la moins chère de Paris

LIVRAISONS — EXPÉDITIONS

TOUTES
SPÉCIALITÉS PHARMACEUTIQUES
françaises et étrangères

AMPOULES - CACHETS - COMPRIMÉS
SIROPS - PASTILLES - PILULES, ETC.

PARFUMERIE - SAVONS - PRODUITS DE BEAUTÉ

HUILES de FOIE de MORUE

BANDAGES

BAS A VARICES — CEINTURES

ORTHOPÉDIE

ARTICLES D'HYGIÈNE

LUNETTERIE

LABORATOIRES D'ANALYSES
Médicales et Alimentaires

NOTICES & BROCHURES gratis sur demande — *Téléphone : WAGRAM* 85-19, 62-29, 63-79

A. BAILLY, 15, Rue de Rome, PARIS

LA NATIONALE

Fondée en 1830 — Siège Social 2, Rue Pillet-Will PARIS

Entreprise privée assujettie au Contrôle de l'Etat

Rentes Viagères immédiates ou différées

aux taux avantageux des nouveaux tarifs

L'augmentation du revenu par la Rente Viagère est pour les personnes parvenues à l'âge de la retraite le remède le plus efficace à la cherté de la vie.

Renseignements confidentiels et prospectus gratuits au Siège Social, à Paris, ou chez les Agents Généraux en province

FOURNISSEUR DES COOPERATIVES

SAUNIER et Cie 17, Boulevard Voltaire — Tarare (Rhône) —

Aubes N° 1090 : 47 fr. — Aubes N° 911 Tulle fin : 60 fr.
» 1243 : 32 fr. » 689 Tout tulle : 20 fr.

DEMANDER NOTRE CATALOGUE

Maison de 1er ordre pour les vins recommandée par Haut Clergé offre tarif spécial Clergé. **Excellent Vin Rouge 260 fr. la p. de 220 lit. rendu fût compris.** Ferait bonne situation personne s'occupant placements, munie sérieuses références ou parent d'ecclésiastique. Adresser demandes **F. LIMOUZY aîné**, propriétaire viticulteur. **NARBONNE (Aude).**

Pour les CIERGES LITURGIQUES

s'adresser aux PP. TRAPPISTES, de N.-D. des Dombes par MARLIEUX (Ain)

Leur Ciergerie est la seule dirigée par des Religieux.

Demandez aussi : LA MUSCULINE des PP. TRAPPISTES de N.-D. des Dombes

Bonbons de viande crue contre la tuberculose, la phtisie, l'anémie, etc.

ENGRAIS DEROME

BAVAY (Nord)

Si le SEDLITZ CHANTEAUD n'était pas un excellent **DÉPURATIF, LAXATIF, PURGATIF,** il n'aurait pas fêté son **cinquantenaire** en **1922**

Toutes Pharmacies France et Etranger.

Brochure fco. 54, R. des Francs-Bourgeois, PARIS

VETEMENTS ECCLÉSIASTIQUES

— Costumes laïques — Imperméables —
Chemiserie — Bonneterie — Chapellerie

RAMLOT, 76, rue de Rennes, PARIS

Envoi *franco* du *Catalogue* et *Echantillons*